10

7256.
13110.
56

Sendschreiben
An
Seine Hochedelgebohrne
Den
Herrn Professor Gottsched
zu Leipzig
abgelassen
Von dem Verfasser
Des
Versuchs
über die Seele.

Frankfurt am Mayn,
In der Knoch- und Eßlingerischen Buchhandlung
1754.

Coburger Landes-Bücherei

Critik,

Welche das darauf folgende Send-Schreiben veranlasset hat, aus dem neuesten der anmuthigen Gehrsamkeit. Lenzmonat 1754. von Seite 173. bis 181.

Friedr. Carl Casimirs, Freyherrn von Creuz, der Königl. pr. Akad. der Wiss. Mitgl. Versuch über die Seele I. Theil. Frankfurt und Leipzig, in der Knoch- und Eßlingerischen Buchhandlung 1753. in gr. 8.

Der **Herr Verfasser** dieses philosophischen Werkes, ist unsern Lesern auch auch schon unter der Anzahl neuerer Dichter auf eine vortheilhafte Art bekannt geworden. Itzo thut er sich als einen Weltweisen hervor, und wer kann ihm das wehren? die Philosophie ist ein Feld, in welches sich ein jeder wagen kann; der nur einen innern Beruf dazu fühlet. Es ist aber wenigstens in Deutschland etwas seltnes, daß der Adel sich auf diese Seite wendet. **Tschirnhaus** hat noch wenige Nachfolger gefunden.

Doch, wir haben mehr Ursache zu sehen, was man geschrieben, als wer etwas ge-

schrieben hat? der Herr Verfasser eignet sein Werk einem Freunde zu, den er Herrn von S. nennet. Gegen diesen rechtfertiget er seine Art in seinen Nebenstunden lieber zu philosophiren, als sich, weder mit dem Choas der Meynungen juristischer Lehrer, noch mit Chicanen der Rabulisten aufzuhalten, mit des Herrn von **Canitz** Zeilen:

Was helfen Bartholds List, und Baldens krumme Ränke,
Wenn Stichus mit der Magd in Güte sich vergleicht.

Nach Hofe mag er auch nicht gehen; und saget mit dem französischen Pope:

Est ce à moi, de grossir cette foule importune.
Qui court aupres des Rois encenser la fortune?

Kurz die Zuschrift ist satirisch, und, wie das ganze Werk, mit vielen poetischen Sprüchen und andern Stellen alter und neuer Gelehrten durchspicket. Allein, wir treten etwas näher zu den Absichten des Herrn Verfassers. Nachdem er verschiedene Meynungen von der Seele erzählet hat, theilet er die Gelehrten in Ansehung ihrer, in **Materialisten** und **Spiritualisten**. Diese haben deutlich gewiesen, daß kein zusammenmengesetztes, oder materialisches Ding denken könne; und daher geschlossen, daß eine

Seele

Seele ein einfaches Ding seyn müsse. Der Herr Verfasser ist damit nicht zufrieden; und meynet, man hätte nur schliessen sollen: die Seele sey ein **untheilbares** Ding, dessen Untheilbarkeit in seinem Wesen, und nicht etwa bloß in der Unzulänglich der Kräfte der Natur, solches zu leisten, bestünde. Dieses meynet er erreichen zu können, auch ohne daß ein Ding einfach seyn dörfe; und also will er einem Geiste überhaupt, und der menschlichen Seele, weder ein zusammengesetztes noch ein einfaches Wesen beylegen; sondern ein Mittelding daraus machen. Wir wollen hernach unsre Gedanken davon sagen, indem der Herr V. es uns zu erlauben scheint, daß wir sein sceptisches **Vieleicht** durch die Anzeige seines Widerspruchs, entkräften dürfen.

So viel ist wahr, daß wir ihn, so lange er die Seele für ein untheilbares und kein materialisches Ding, wenigstens den Worten nach, ausgiebt, so plump nicht zu den Materialisten zählen können; bis wir ihm zeigen, daß eine nicht einfache, und doch nicht zusammengesezte Natur, ein blosser Betrug der Einbildungskraft sey. Indessen wundert es uns, daß der Herr Verfasser so kühn **Locken** und **Budeussen**/ zu der Zahl der Materialisten rechnet. Wir haben beyde gelesen, können uns aber gar nicht be-

)(2 sinnen

sinnen, daß sie materialische Geister gelehret hätten.

Soviel wissen wir zwar, daß Herr von **Voltaire** und vieleicht auch der **Marq. d'Argent**, die sceptische Frage von **Locken**: Er wüßte es nicht, **ob nicht Gott vieleicht** auch einer körperlichen Masse die Kraft zu denken hätte mittheilen können? für ein förmliches Bekenntniß des Materialismus angenommen haben. Allein förmliche Bejahungen, und noch weniger deutliche Beweise, dieser Lehre, haben sie aus **Locken** nicht anzuziehen vermocht; und wir glauben, mit dem **Buddeus** werde es eben so aussehen. Was beweist aber ein sceptisches **Vieleicht**? Diese heutigen Freygeister schreyen sonst gewaltig, wider das Vorurtheil des Ansehens. Weñ ich, auf **Leibnizens** oder **Wolfs** deutliche Aussprüche von der einfachen Natur der Seele mich beriefe: so würden sie mich auslachen; ungeachtet diese Männer auch Gründe angegeben haben. Ihr **Locke** hingegen zweifelt nur: **ob es vieleicht** Gott thun könne? saget aber nicht, daß ers könne; vielweniger daß ers gethan habe. Und siehe! diese so behutsamen Philosophen, die aller Autorität grosser Männer so zuwider sind: glauben dem **Zweifler** mehr, als er saget, und hat sagen wollen. Wie geht das zu? Muß man nicht grosse Lust haben, sterblich zu seyn, wann man so blindlings aus einem Zweifel aufs Läugnen verfallen soll?

Bey dem allen ist es schon gut, daß der Herr V. mit wider den verhaßten und unphilosophischen **la Mettrie** zu Felde ziehen, und die Seele aus der Maschinen Zahl herausreissen will. Allein ob er sich völlig von dem Verdachte, einen epikurischen Atomus zum Geiste, und zur Seele zu machen, reinigen könne, zweiflen wir sehr: ohne ihm mit dem verhaßten Namen eines **Epikurers** schwer fallen zu wollen. Er führet die **Gassendische** Erklärung der Atomen an; da sie zwar Theile haben, aber doch durch alle Kräfte der Natur nicht sollen getheilet werden können. Es ist wahr, daß **Epikur** die Dichtigkeit ihrer Substanz, die ohne alle Poren seyn soll, zur Ursache ihrer Untheilbarkeit angiebt; welches vieleicht der Herr V. bey seinen untheilbaren Geistern nicht thut. Allein was wird übrigens für ein Unterschied, zwischen einem Dinge, das nicht einfach, aber doch nicht zusammengesezet seyn soll, und zwischen diesen Atomen, herauskommen können? Kein andrer, soviel wir begreifen; als daß eben so, wie **Epikur** jenen die doppelte Bewegunskraft willkührlich beygeleget; er, als ein neuer Schöpfer der Seinigen, ihnen die Kraft zu denken giebt?

Wir wollen uns auf nichts, als auf die gemeinsten und bekanntesten Begriffe beruffen. Einfach, will der Herr Verfasser die Seelen nicht haben: warum nicht? Weil er meynet

was einfach ist, müsse unendlich seyn. Wo steht das geschrieben? hat es etwa auch ein Locke zweiflend gefraget? Die Endlichkeit und Unendlichkeit eines einfachen Dinges, kömmt auf die Verschiedenheit ihrer Kräfte an. Sind diese eingeschränkt, klein und abwechselnd; so ist das erste: sind sie uneingeschränkt, fortdaurend und beständig; so ist das andre. Die Kräfte eines Dinges aber, werden nicht nach der Elle, sondern nach Graden gemessen. Kann also eine Seele, oder ein Geist, wie die Erfahrung gelehret, größere Kräfte des Verstandes, Witzes, Willens, und in der Heftigkeit des Bestrebens haben; ohne deswegen, etliche Zolle oder Schuhe länger oder breiter zu seyn, als ihres Nachbars seine: warum können diese Grade in andern Seelen oder Geistern nicht immer steigen; so daß es endlich, auch einen vollkommenen unendlichen Geist giebt?

Und was soll immermehr eine Seele, die nicht theilbar, aber doch nicht einfach ist, für ein Ding seyn? Ist sie nicht eine Monas; so ist sie sowohl lang, breit und dick, auch mit einer Größe u. Figur begabet, als ein epikurischer Atomus. Auf die vollkommene Härte von diesem kömmt hier nichts an. Gesezt des Herr V. Geister wären weich: was gewinnen sie dadurch? Wir wollen sie gar flüßig machen, wenn er will.

Aber was ist die Flüßigkeit? Ist sie nicht

eine beständige Bewegung der Theile? Und muß also das, dessen Theile sich bewegeu, nicht auch Theile haben? Wären diese Geister aber nicht flüßiger, sondern nur weicher Natur: so gewinnen sie doch nichts. **Weich** ist, dessen Theile sich eindrucken lassen, oder dem Drucke **weichen**. Weichen sie nun, so müssen sie da seyn: nun sind sie da, warum sollte das Ding, das Theile hat, nicht sowohl theilbar seyn, als die epikurischen Atomen? Denn **Epikur** mag sagen, was er will, mit mit den Gedanken lassen sie sich theilen, so lange sie ausgedehnt sind, und allerley Figuren haben.

Wir wollen nun auf die Figur der Geister kommen. Wenn sie nicht einfach sind, so sind sie ausgedehnt; und wenn diese Ausdehnung nicht unendlich ist, so ist sie von einer Figur eingeschränkt. Was haben nun die Geister des Herrn **von Creuz** für Figuren? Sehen sie alle einander ähnlich, oder nicht? Behalten sie allemal dieselbe, oder ändert sich selbige nach Gelegenheit? Wir besorgen sehr, ste wird nicht viel anders aussehen, als das poßierliche Staubmännchen, das der Orbis pictus den Kindern unter dem Namen der Seele, vor die Augen malet. Denn wirklich scheint der Herr V. nicht ungeneigt, zu glauben; die Seele habe die Gestalt des Leibes, und erfülle den ganzen Körper in allen Gliedmassen. Allein wie? wenn nun ein ar-

mer Sünder enthauptet, oder einem ein Arm oder Bein abgelöset wird: muß da nicht auch der armen Seele der Kopf, der Arm oder das Bein abgehacket werden? Und wo bleibt da die Untheilbarkeit?

Noch eine Schwierigkeit machet uns diese ausgedehnte Seele, in Ansehung des Raumes den sie im Körper einnimmt. Der Herr Verfasser will ihr im Kopfe keine gewisse Drüse einräumen, wie **Cartesius**. Aber sie sey wo sie wolle, zwischen den Augenbraunen, im Herzen, oder im ganzen Kopfe: so so muß sie doch irgend wo seyn. Nun ist sie nicht einfach nach des Herrn V. Lehre; folglich lang, breit u. dick. Wäre sie nun ein epikurischer Atomus, so daß sie zwischen gewissen Theilchen des Gehirns liegen könnte; so gienge es noch hin. Allein das will der Herr Verfasser nicht haben. Sie muß wohl grösser und ausgedehnter seyn. Sie sey denn so groß als der ganze Kopf, oder als das ganze Gehirn; ihre vornehmste Werkstatt. Aber wie? Können zwo Substanzen einander durchdringen, und in einerley Raume seyn? Man sage nicht; daß gleichwohl die Himmelluft, die elektrische, magnetische und wärmende Materie die Körper durchdringen. Diese alle sind theilbare, und wirklich in unendlich viel kleine Theilchen abgesonderte flüßige Materien, die sich gar leicht in die Löchlein aller Körper eindringen, ja ungehindert durchfließen

kön-

können. Das schicket sich aber für die Seelen des Herrn V. nicht, die ganz aus einem Stücke sind. Sollten diese sich in die Löchlein der Körper einschmiegen, so müßten sie sich auch entweder in zarte Fäden zerspinnen, oder gar in Millionen kleine Stäubchen zerbröseln, um alle die Zwischenräumchen auszufüllen. So aber, geben wirs einem jeden zu bedenken, ob sie nicht auch theilbar seyn würde?

Endlich wollen wir nun, auch den von dem Herrn Verfasser begehrten Widerspruch noch anzeigen. Seine Seele soll nicht einfach, aber auch nicht zusammengesetzt seyn; sondern ein Mittelding, das weder eins, noch das andere ist. Dieß ist, unsers Erachtens, ein Widerspruch. Wir erklären uns näher. Einfach und zusammengesezt, sind einander contradictorie, d. i. widersprechend entgegen gesezet: nicht anders, wie **Eins** und **Viele** oder mehrere. Wie nun? wenn jemand käme, und sagete, er hätte Aepfel in der Tasche, und man sollte rathen, wie es damit beschaffen wäre: soviel aber wäre gewiß, daß er weder einen, noch viele hätte. Was würde man sagen? Entweder man würde denken, der Spaßvogel wolle spotten, und hätte irgend einen halben, oder anderthalb Aepfel in der Tasche: Oder man würde sagen, er hätte gar nichts. Und unsers Erachtens hätte man ganz recht.

Der Herr Verf. ist ohne Zweifel in dieser Materie viel zu ernsthaft, als daß er mit der Na-

tur

tur der Seele spassen wollte. Er wird also wohl nicht sagen wollen, die Seele sey eine halbe, oder anderthalb Monaden. Folglich wird sie wohl entweder zusammen gesetzet, d.i. ausgedehnt, körperlich, und theilbar; oder ganz einfach, und also eine einzige Monade seyn müssen. Denn, daß er sie für gar nichts halten sollte, wollen wir nicht hoffen.

Es hilft nichts, wenn er saget: sie sey freylich ausgedehnt, aber ihrem Wesen nach nicht theilbar. Denn wer versteht das? Es ist eine willkührliche Bejahung des Herrn Verfassers, die auf keinem Grunde ruhet. Alle unsere Begriffe lehren, daß ein ausgedehntes Ding, es sey nun hart oder flüßig, sich durch einen Schnitt, oder Hieb durchfahren läßt, so daß der rechte, von dem linken, der vordere vom hintern, der obere vom untern Theile gesondert wird. Und gesetzt, daß dieser zertrennte Geist, augenblicklich wieder zusammen stosse, und aneinander wüchse; wie dort die miltonischen Engel thaten, wenn die Teufel sie zerhauen hatten: so könnte sie doch nicht als untheilbar angesehen werden.

Uns kömt es also, aufs gelindeste davon zu reden, nicht anders vor, als daß dieses geistige Mittelding, das nicht einfach, nicht zusammen gesetzt ist, zu der Classe des eingebildeten Raums, und der vor der Welt Schöpfung eingebildeten Zeit, als ein dritter Mann gehöre; und sowohl als sie, sein Daseyn nur der Phantasie zu danken habe. Hoch=

Hochedelgebohrner, Hochgelahrter, Hochgeehrtester Herr Professor.

Ew. Hochedelgebohrnen kan nicht unbekannt seyn, daß ich einen Versuch über die Seele geschrieben, und daß solcher verschiedentlich beurtheilet worden sey. Einige haben mit aller Bescheidenheit gesagt, daß sie mit mir nicht übereinstimmten; andere haben das nehmliche gesagt, aber einen andern Vortrag erwählt, und ich bin ungewiß, ob ich sie mehr einer Grobheit, als Unbescheidenheit beschuldigen soll. Eine unter Ew. Hochedelgebohrnen Aufsicht (wie mir wenigstens zuverläßig versichert werden wollen,) in Leipzig heraus

kommende periodische Schrift, welche dem Titel nach etwas Anmutiges in sich enthalten soll, unterscheidet sich, so viel die in ihr befindliche Beurtheilung meines Versuchs betrift, gar sehr von andern kritischen Blättern, und jede Zeile ist ein unumstößlicher Beweis, daß man ein Buch beurtheilen könne, ohne es zu verstehen. Ich weiß den Nahmen des Leipziger Herrn Recensenten nicht; kan mich aber unmöglich überreden, daß **Ew. Hochedelgebohrne**, unter Deren Aufsicht die Kritik über mein Werk gedrukt worden, an solcher einigen Antheil nehmen solten. Es denken Dieselbe so klein nicht, und sehen auch gar wohl ein, wie nachtheilig es dem Wachsthum der Wissenschaften seyn würde, wann die guten Sitten aus dem Reich der Gelahrtheit verbannet werden solten. Es wird mir indessen niemand verdenken, wann ich **Denenselben** die Gedanken bekannt mache, welche mir bey Lesung dieser Kritik eingefallen sind, indem ich mich mit keinem Ungenannten einlassen, noch mir dieses zugemutet werden kan. Da nun die Kritik über mein Werk gedrukt ist: so sehe ich mich auch genöthiget, meine Antwort darauf drukken zu lassen, und, damit sie desto besser verstanden werde, die anmuthige Beurtheilung meines Werks, der Antwort vorzusezen.

zusezen. Ich übergehe die Höflichkeiten, die mir gleich Anfangs gesagt werden, mit Stillschweigen, und überlasse es dem Urtheil denkender Leser, ob ich einen innern Beruf zur Weltweisheit habe oder nicht. Meine Zueignungsschrift an den Herrn von S*. soll eine Satyre seyn. Es ist wahr, ich habe in solcher einige Thorheiten lächerlich gemacht, und besonders die Thorheit unvernünftiger Tadler und zanksüchtiger Gelehrten. Allein wie hätte ich mir vorstellen können, daß diese unschuldige Wahrheiten so übel würden aufgenommen werden? Ob sich mein Herr Kunstrichter unter die **Doctoren**/ von deren Meinungen ich das **Chaos** nicht aufrührisch machen will, oder unter die Herrn am Hofe zähle, weiß ich so wenig, als gewis ich weiß, daß man am Hofe höflicher sey. Es scheinet, als ob mein Herr Gegner seinen Lesern die Meinung von mir beybringen wolle, als ob ich ein Verächter der Rechtswissenschaft sey, und auch mit dem Hofe nichts zu thun haben wolle. Dieses ist mit gütiger Erlaubnis ein Irrthum. Ich will einem Scheinglük nicht auf eine niederträchtige Art nachlaufsen, habe aber auch die Gelegenheit nicht versäumet, wo ich meinem Nächsten nüzlich seyn können. Ich mache auch, wenigstens noch zur Zeit, allein von den Staats-

und Rechtswissenschaften mein Hauptwerk. Hätte übrigens der Herr, welcher mich so ungütig beurtheilet, einige von mir angeführte Stellen des Nachdruks würdig geachtet: so hätte er, an statt der **Cantzischen** und **Popischen** Stellen, folgende anführen können: „La modestie supose du merite: car où il n'y a ni talent, ni vertu, il n'y a que de la bassesse.„ In dieser Stelle würde er seinen und anderer ihm ähnlicher Kunstrichter Character gefunden haben. Wann er übrigens tadelt, daß mein Werk mit Anführungen aus alten und neuern Schriftstellern angefüllet sey: so kan ich ihm bey dieser Gelegenheit nicht verhalten, daß es mir vorkomme, als ob das Wort **Durchspikt**, einem Koch anständiger als einem Gelehrten sey. Es giebt mir übrigens dieser artige Ausdruk von des Herrn Recensenten übrigen Art zu leben einen besonders vortheilhaften Begriff. Eine wohlangebrachte Belesenheit unterscheidet sich gar sehr von dem gelehrten Wust, mit welchem Pedanten ihre Schriften lächerlich und ekelhaft machen. Wann ich nicht die Sprache pedantischer Philosophen rede: so habe ich an dem grossen **Leibniz** einen Wegweiser, welcher mich nicht irre führen wird. Ich komme nun zu denen mir gemachten Einwürfen, in welchen ich so wenig **Gründliches** als An-

mutiges gefunden habe. Ich schliesse so: Kein zusammengesetztes oder theilbares Ding kan denken; es muß also das denkende ein untheilbares Ding seyn. Ehe ich nun schliessen kan, daß es also etwas **einfaches** seyn müsse, muß ich doch vorher nothwendig untersuchen, ob nicht ein Ding möglich sey, welches auf eine solche Art, wie es zu einem denkenden Wesen erfordert wird, untheilbar seyn könne, ohne einfach zu seyn, und die Begriffe von dem **Theilbaren, Untheilbaren** und von dem **Einfachen** müssen zu vorderst auf das genaueste, wie dieses sich von selbst versteht, bestimmet werden. Dieses hat mehr als ein gründlicher Mann bereits eingesehen, und es finden sich so gar Philosophen, welche vor mir etwas einem Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten ähnliches behauptet, haben, und dieses beweist wenigstens so viel, daß ich nichts offenbar widersprechendes behauptet haben müsse. Ich habe übrigens ganz gerne erlaubt, daß man mein sceptisches **Vielleicht** entkräfte, wann man kan; ich habe aber nicht erlaubt, meine Bescheidenheit, mit welcher ich meine Säze dem Urtheil des Lesers überlassen, mit Unhöflichkeit zu belohnen. Meine Absicht war, da ich mein Werk heraus gabe, nur diese, andere gründlich denkende Männer zu be-

wegen, die Gütigkeit für mich zu haben, mich zu unterrichten, und mir, wo möglich, den nächsten Weg zu zeigen, der zu der Wahrheit und der von ihr abhangenden Gemüthsruhe führet. Meine Absicht war aber nimmermehr, unphilosophisch gesinnten Leuten Anlaß zu geben, sich mir mit Beyseitsezung der Wohlanständigkeit zuzudringen. Mein Herr Gegner will nicht so plumb mich zu den Materialisten zählen; allein er wirft mir plumb genug vor, **Locken** und **Buddeussen** dahin gezählet zu haben. Hätte er mir nicht in Gutem sagen können, er habe von **Lock** und **Buddeus** andere Begriffe als ich? Aber seine Tadelsucht schiene hier ein weites Feld für sich zu haben. Er hat beyde gelesen, und kan sich nicht besinnen, daß sie materialische Geister gelehret hätten. Kan ich etwas dafür, daß sein Gedächtnis so schwach ist? **Lock** hat zweyerley offenbar behauptet, daß nehmlich erstlich das Vermögen zu dencken der Materie nicht widerspreche, und zweytens die Allmacht ihr solches zulegen könne. Alle seine übrigen Principia stimmen hiermit überein, und wozu war also ein

förm-

förmliches Bekänntnis nöthig? Redet **Lock** in dem Ton eines Zweiflers: so wird mein Herr Gegner sich zu bescheiden belieben, daß dieses der Ton sey, in welchem grosse Geister zu reden pflegen, und daß eine feinere Seele dazu erfordert werde, die Sprache dieses Engelländers zu verstehen, ob ich gleich dadurch diejenigen nicht tadlen will, welche mir auf mein Wort sogleich und ununtersuchter Sache nicht glauben wollen, aber doch bescheiden und gerecht genug sind, nicht eher das Urtheil über mich zu sprechen, als bis sie meine Verantwortung angehöret haben. Gleich im Anfang des Versuchs über den menschlichen Verstand erkläret sich **Locke**, daß er die **Immaterialität** der Seele eben so wenig, als die **Materialität** derselben zu behaupten Willens sey, folglich einen materialischen Geist nicht für etwas wiedersprechendes halte. Ich will seinen getreuen Uebersezer reden lassen: „Je ne m'engagerai point à considerer en Physicien la Nature de l'Ame, à voir ce qui en constitue l'essence; quels mouvements doivent s'exciter dans nos esprits animaux, ou quels changemens doivent arriver dans notre corps pour produire, à la faveur de nos organes, certaines sensations ou certaines idées,

dans notre Entendement; & si quelques unes de ces idées, ou toutes ensemble dépendent, dans leur principes, de la Matiere ou non.„ Es muß einer in Wahrheit wenig Erfahrung haben, wer nicht bald einsieht, was die Bescheidenheit des Locke uns weder deutlich offenbaren, noch verbergen will. Die Vorwürfe der Untersuchung, welche Locke anzustellen Bedenken trägt, sind diese, ob unsre Seele entweder ganz, oder doch zum Theil materiell wäre. Welch einen Begriff muß er sich also von der Seele gemacht, und auf welche Seite muß er sich vorzüglich geneiget haben?

Allein es sind deutlichere Stellen im Ueberfluß vorhanden. Man lese nur das ganze Kapitel, wo von der Persönlichkeit geredet wird, um sich einen wahren Begriff von dem Lockischen System zu machen. Wie genau verknüpft er nicht die Materie mit dem Geist? Wie weit entfernt er sich allenthalben von der Sprache der Spiritualisten? „Ce n'est donc pas, dit-il, l'unité de substance qui comprend toute sorte d'Identité, où qui la peut déterminer dans chaque rencontre.„ Er sagt darauf: „Comme dans tous ces cas le sentiment que nous avons de nous mêmes est interrompu --- on peut douter si nous sommes toujours la même chose pensante, c'est-à dire, la même substance ou non.„

Wie

Wie antwortet er auf diesen Zweifel? Er sagt, es beträffe solcher unsere Persönlichkeit ganz und gar nicht. Sezt dieses nicht einen Begriff von einem materialischen Geist voraus? Hat Locke geglaubet, daß unsere Seelen einfach seyen: Wie hat er auf den Zweifel gerathen können, ob wir auch allemal das nehmliche denkende Ding, oder die nehmliche Substanz wären. Wann Locke ferner behauptet, daß die Substanz verändert werden könne, ohne daß mit der Persönlichkeit eine Veränderung vorgienge: welche materielle Begriffe machte er sich nicht von unserer Persönlichkeit? „Que cela soit ainsi, nous en avons une espece de demonstration dans notre propre corps, dont toutes les particules sont partie de nous mêmes, c'est-à-dire, de cet être pensant qui se reconnoît intérieurement le même, tandis que ces particules sont vitalement unies à ce même soi pensant.„ Kan man sich in dem Lockischen Sinn von Seele und Körper, als nur von einer Substanz einen Begriff machen, und kan man sich eine solche Art der Vereinigung des Körpers mit der Seele vorstellen, ohne von lezterer ziemlich materielle Gedanken zu haben? Wann er von den Materialisten redet; so redet er von solchen, „qui font consister la pensée dans une constitution animale, purement materielle, sans qu'une sub-

ſtance immatrielle y ait aucune part.„ Allenthalben giebt er deutlich zu verſtehen, daß er ſich keinen pur immateriellen Geiſt vorſtelle; nirgends aber ſagt er, daß das Vermögen zu denken der Materie widerſpreche. Unterſcheidet er ſich alſo von den Materialiſten: ſo iſt es nur dem Grad nach. So oft er von einem Geiſt oder Seele redet: ſchließt er niemahls die Materialität aus; ja beruft ſich ſo gar auf die nehmlichen Begriffe der Alten. Was kan deutlicher ſeyn, als folgende Stelle: „Je ne vois pas quelle contradiction il y a, que Dieu, cet Etre penſant, eternel, & tout-puiſſant donne, s'il veut, quelques degrés de ſentiment, de perception & de penſee à certains amas de Matiere crée & inſenſible, qu'il joint enſemble comme il le trouve à propos. Car comment un homme peut-il s'aſſurer, que quelques perceptions, comme vous diries le Plaiſir, & la Douleur, ne ſçauroint ſe rencontrer dans certains Corps, modifiés & mus d'une certaine maniere, auſſi bien que dans une ſubſtance immaterielle en conſequence du mouvement des parties du Corps?„ Lokke hält alſo einen auf gewiſſe Weiſe bewegten und mit Organen verſehenen Körper, eben ſo wohl der Vorſtellungen fähig, die wir Empfindungen nennen, als ein immaterielles Weſen. Er behauptet mit deutlichen

lichen und bejahenden Worten, daß Gott der Materie das Vermögen zu denken beylegen könne, wann er wolle. Dieses ist seine wahre Meinung; ein förmliches Bekänntnis, daß er eine denkende Materie nicht für unmöglich halte; keineswegs aber eine blos sceptische Frage, und es wird meinen Herrn Gegner vermutlich das Fragzeichen verführet haben. Es verdienet aber das ganze Kapitel von den Grenzen unserer Erkänntnis mit der größten Aufmerksamkeit gelesen zu werden. Doch **Locke** mag behauptet haben, was er will: was kommt darauf an? Auf sein Ansehen habe ich mich nicht beruffen, und solches auch Gott Lob! nicht nöthig, da ich kein Materialist bin noch seyn will; sondern die Materialisten vielmehr zu widerlegen gesucht habe. Genug, daß ich ohne alle Verwegenheit und mit hinlänglichem Grund von ihm gesagt habe, er sey auf der Materialisten Seite.

Es ist so gar zu **Turin** ein weitläuftiges Werk wider **Locken** unter folgendem Titel heraus gekommen: L'Immaterialité de l'Ame demontrée contre Mr. LOCKE par le P. Gerdil Barnabite, Professeur de Philosophie au College Royal de Casal, 1747. In welchem Werk **Locke** gleich im Anfang, nehmlich in dem Discours preliminaire: „Le

Chef

Chef des nouveaux indifferens sur l'Immaterialité de l'Ame,„ genannt wird. Es sieht also mein Herr Recensent, daß ich die Bekanntschaft mit Locken nicht dem Herrn von Voltaire allein zu danken habe. Es ist mir Locke vielleicht eher bekannt gewesen, als selbst der Herr von Voltaire oder desselben Schriften. Buddeus hat förmlich bejahet, daß das Vermögen zu denken der Materie nach der Vernunft nicht widerspreche, mithin die Gründe für die Immaterialität unserer Seele anders woher, das ist: aus der göttlichen Offenbarung hergeleitet werden müßten. Seine eigne Worte lauten so: „Naturam autem et essentiam huius spiritus, id quod maximopere mirandum, prorsus ignoramus. Post accuratissimam enim inquisitionem, nihil aliud dicere possumus, quam spiritum nostrum esse substantiam inuisibilem facultate volendi, hoc est, appetendi atque auersandi, cognoscendi, fortassis etiam mouendi corpus, praeditam. Istae autem facultates, cum non prorsus repugnet, quo minus in substantia materiali sint, ratio quidem demonstrare non potest, eum spiritum materiae esse expertem, aliunde tamen abunde constat, eum et immaterialem esse et immortalem.„

Vid. Philos. theoret. T. II. p. 328. §. III.

Diese

Diejenige, welche die Frage, ob die Materie denken könne, noch jemahls untersucht haben, sind entweder der Meinung gewesen, es widerspreche das Vermögen zu denken der Materie, oder es sey zweifelhaft, ob dieses Vermögen der Materie abgesprochen werden könne: oder aber die Materie denke würklich, und eine immaterielle Seele finde nicht Statt. Leztere kan man **dogmatische Materialisten** nennen, weil solche die Immaterialität ihrer Seele läugnen, und förmlich bejahen, daß ihre Seele eine denkende Materie sey. Diejenige aber, welche nicht ungeneigt sind, zu behaupten, daß das Vermögen zu denken mit den übrigen Eigenschaften der Materie bestehen könne; jedoch noch im Zweifel sind, ob nicht in diesem Saz ein Widerspruch, den sie nicht sehen, verborgen seyn mögte: diese kan man mit gutem Gewissen **scepcische Materialisten** nennen. Nun urtheile ein Unpartheyischer, ob nicht wenigstens in leztern Verstand **Locke** und **Buddeus** zu den Materialisten gerechnet werden können? Man kan sie allemahl zu den sceptischen Materialisten zählen. Allein wann auch gleich beyde in keinem Verstand als Materialisten angesehen werden könten: so haben sie doch beyde offenbar solche Gedanken von den noch unbekannten Eigenschaften der Materie geäussert,

äussert, daß es mir nicht verdacht werden kan, wann ich in der unschuldigsten Absicht gesagt habe, die Materialisten hätten die Ehre, diese beyde berühmte Männer auf ihrer Seite zu sehen. Ein Materialist ist kein solcher gefährlicher Mann, wie der Pöbel glaubt, und aus seinem Lehrgebäude folgt eben nicht die Sterblichkeit unsrer Seele, unmittelbar und gantz nothwendig Wann sich nun Gelehrte finden, welche zwar nicht das Lehrgebäude der Materialisten annehmen, aber doch nicht glauben, daß der Begriff einer denkenden Materie etwas widersprechendes in sich enthalte: so haben die Materialisten ein Recht, sich auf das Ansehen solcher Männer zu beruffen, nicht, als ob solches Ansehen eine beweisende Kraft hätte; sondern nur um dadurch zu zeigen, daß ihre Meinungen weder so abgeschmakt noch gefährlich seyen, als man glaube, und in so fern sind solche gelehrte Männer allerdings auf der Materialisten Seite, ob sie gleich nicht selbst Materialisten sind.

Der berühmte Herr Professor **Meier** in Halle redet auch in so fern den Materialisten das Wort, als er ihr Lehrgebäude nicht für so gefährlich ansiehet; er wird mir aber deswegen nicht vorwerfen, daß ich ihn zu einem Materialisten machen wollen, wann ich dieses von ihm sage. Woher kommt

aber

aber endlich der Haß, welchen mein Herr Gegner für die Franzosen bezeigt? Vermutlich wird er daher rühren, weil auf der Landkarte Frankreich und Teutschland mit verschiedenen Farben bemerkt sind. Die Einbildungskraft wird hierdurch betrogen, und hält alle Menschen, die sich nicht Teutsche nennen, für ganz andere Geschöpfe. Ich habe nur im Vorbeygehen gesagt, daß die Materialisten einige Stüzen an **Locken** und **Buddeus** finden, und hierüber wird ein so grosser Lärm gemacht, als ob ich in einer eignen Schrift behauptet hätte, daß diese beyden Männer Materialisten gewesen seyen. Welch ein Unglück! Man kan nach meinem Herr Gegner, keine förmliche Bejahung, und noch weniger deutliche Beweise dieser Lehre aus **Locken** anziehen, und er glaubet, mit dem **Buddeus** werde es eben so aussehen. Die Franzosen haben alles gethan, und der Herr von **Voltaire** soll eine blos sceptische Frage von **Locken** als ein förmliches Bekänntnis des **Materialismus** angenommen haben. Allein es nehme mir mein Herr Kunstrichter nicht übel, wann ich meine Vernunft unter seinen Glauben unmöglich gefangen nehmen kan. Hat derselbe nicht gewust, wie es mit **Buddeus** aussehe: so hätte er seine Werke nachschlagen können; und wäre ihm dieses zu

mühsam

mühsam gewesen: so hätte er besser gethan, er hätte geschwiegen. So viel nun den Herrn von **Voltaire** betrift; so wird man schwerlich finden, daß er **förmlich** bejahet hätte, **Locke** wäre ein Materialist gewesen. Vielmehr erklärt er sich fast auf eben die Weise, wie mein Herr Recensent, daß nehmlich **Locke** nur gezweifelt habe. Ist nun nicht dieser mich so unhöflich beurtheilende Herr jenem ähnlich,

> **Der seine Meinung selbst im Mund des andern schilt?**
>
> von Haller.

Ich will den Herrn von **Voltaire** selbst reden lassen: „Mr. Locke, après avoir ruïné „ les idées innées, après avoir bien renoncè „ à la vanitè de croire, qu'on pense toujours, „ ayant bien établi, que toutes nos idées nous „ viennent par les sens, ayant examiné nos „ idées simples, celles qui sont composées, „ ayant suivi l'esprit d'homme dans toutes ses „ opérations, ayant fait voir combien les „ langues, que les hommes parlent, sont „ imparfaites & quel abus nous faisons des „ termes à tous momens; il vient enfin à „ considerer l'étendue ou plûtôt le néant des „ connoissances humaines. C'est dans ce „ Chapitre qu'il ose avancer modestement ces „ paroles! „ Nous ne serons peut-être jamais

capa-

„ capables de connoitre, ſi un être purement
„ matériel penſe, ou non. „ Ce diſcours ſage
„ parut à plus d'un theologien une déclara-
„ tion ſcandaleuſe, que l'ame eſt materielle
„ & mortelle. Quelques Anglois devots à
„ leur maniére ſonnérent l'alarme. Les ſu-
„ perſtitieux ſont dans la societé ce que les
„ poltrons ſont dans une armée, ils ont &
„ donnent des terreurs Paniques. Voies les
Oeuvres de Monſieur de VOLTAIRE Tome
II. page 87. ſqq. Mein Herr Gegner ſagt:
Seite 175. der anmutigen Monatsſchrift,
er wolle mein ſceptiſches Vielleicht ent-
kräften. Das folgende Blatt enthält eine
förmliche Schmähung. Eine ſehr überflüſ-
ſige Frage: „Was beweiſt aber ein ſcepti-
ſches Vielleicht? ſoll mich vorbereiten zu
den Dingen, die geſchehen ſollen. Es wird
nehmlich von den heutigen Freygeiſtern in
den Tag hinein vieles geſagt, und mir höf-
lich zu verſtehen gegeben, daß man mir die
Ehre anthue, mich mit darunter zu zählen.
Ein beſonderer Einfall, den ich eben nicht
anmutig finden kan! Mein Herr Kritikver-
ſtändiger beliebt zu ſagen, wie ein Lehrmei-
ſter zu ſeinem Schüler zu reden pflegt: daß es
ſchon gut ſey, daß ich wider den la Mettrie
mit zu Felde ziehen wollen; allein, ich wür-
de mich von dem Verdacht, einen epikuri-
ſchen Atomus zum Geiſte zu machen, nicht

reinigen können. Wie artig! Hat dieser nehmliche Herr nicht kurz vorher gesagt: man müsse ein förmliches Bekänntnis von Lokken/ und deutliche Beweise, die er vorgebracht hätte, anführen, ehe man ihn zu einem **Materialisten** machen könne? und dennoch macht er mich zu einem **Atomisten**/ ohne ein förmliches Bekänntnis von mir, oder sonst deutliche Beweise anzuführen. Habe ich nicht in der Zueignungsschrift den Unterschied zwischen einem Atom und einem Mittelding, zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten deutlich genug gezeigt? Habe ich nicht gesagt: daß ich wohl geschehen lassen könnte, wann man dieses **Mittelding** in dem Verstand, in welchem ich es nehme, einen **Atom** nennen wolte? Dann keinen Wörterkrieg will ich anfangen. Ich überlasse es den Riesen, den Himmel zu bestürmen, und den **Pedanten**, über Wörter Kriege zu führen. Wo habe ich dann den Mitteldingen ohne Unterschied die Kraft zu denken gegeben? Man glaube, wann man will: Daß die Elemente der Körper solche Mitteldinge seyen; und vielleicht sind sie es? diesen Mitteldingen aber werde ich niemahls die Kraft zu denken einräumen. Ich habe in dem ersten Theil meines **Versuchs** Seite 192. mich sehr deutlich erkläret: daß ich alles für materiell hielte,

te, was ein Theil einer Materie wåre. Solten nun die Theile der Materie Mitteldinge seyn: so sind sie materiell, und haben folglich keine Kraft zu denken, welche nur ein Geist hat, er sey nun einfach, zusammengesezt, oder ein Mittelding. Unter allen Eigenschaften, welche ich S. 47. u. folg. dem Mittelding zuschreibe, wird man keine finden, die dem Denken åhnlich sehe, und wann ich sage: Er kõnne des Bewustseyns, wie das Einfache, fåhig seyn: so bezieht sich dieses auf einen Geist, welcher seinem Wesen nach weder einfach noch zusammengesezt; sondern von mittlerer Beschaffenheit ist. Ich sage auch Seite 59. sehr deutlich: daß man in einem gewissen Fall auch behaupten kõnte: Die Elemente der Kõrper kõnnten Mitteldinge zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten seyn. Woher weiß es nun mein Hr Gegner, daß ich einem jeden Mittelding ohne Unterschied die Kraft zu denken beylege?

Ein geistiges Mittelding und ein materielles, oder solches Mittelding, welches einen Theil einer Materie ausmacht, sind zwar beyde darinnen einander åhnlich, daß sie beyde Dinge von mittlerer Beschaffenheit, oder weder einfach, noch zusammengesezt sind; übrigens aber sind sie so wesentlich von einander unterschieden, wie

die einfachen endlichen Geister und die einfachen Elementen der Körper, wann sie beyde möglich seyn solten. Ist dieses nicht: so sind die einfachen Elementen der Körper auch Geister; welches ich zwar als einen Einwurf wider die Monaden anbringen und ausführen könte; mein Herr Gegner aber mir nach seinen Begriffen von den Einheiten schwehrlich zugeben wird. Wenn ich aber auch den Mitteldingen ohne Unterschied die Kraft zu denken beygelegt hätte: so irret sich doch mein Herr Gegner sehr, wenn er dieses für eine neue Schöpfung, oder neue Erfindung ausgiebt; denn es ist hoffentlich bekannt genug, daß Demokrit seinen Atomen eine Seele oder geistige Kraft gegeben haben soll. Ich will für keinen Erfinder gehalten werden, wo ich es nicht bin. Dieser Herr fragt mich: Wo es geschrieben stehe, daß dasjenige, was einfach sey, auch unendlich seyn müsse? Ich antworte: In meinem Werk stehet es geschrieben. Die Endlichkeit und Unendlichkeit eines Dings soll auf die Verschiedenheit ihrer Kräfte ankommen. Ist dann die Kraft, und das Ding, das die Kraft hat, nicht eins? Was sagt also mein Herr Philosoph: Auf gut teutsch so viel: Die Endlichkeit und Unendlichkeit einfacher Dinge käme auf die Verschiedenheit einfacher Dinge an, und

eben

eben diese Verschiedenheit läugne ich mit starken und noch von niemand widerlegten Gründen. Ist die Kraft einer Einheit eingeschränkt; so ist sie endlich: ist dieses nicht; so ist sie unendlich. Dieses heißt so viel: Ist die Einheit endlich; so ist sie endlich: Ist sie unendlich; so ist sie unendlich. „Die „Kräfte eines Dings werden nicht nach „der Elle; sondern nach Graden gemes„sen.„ Dieses ist ein sehr wiziger Einfall. **Frankreich** wird uns nunmehr den Wiz nicht ferner absprechen. „Eine Seele kan, „wie die Erfahrung lehret, grössere Kräf„te des Verstands, Wizes, Willens, und „in der Heftigkeit des Bestrebens haben; „ohne deswegen etliche Zolle oder Schu„he länger, oder breiter zu seyn, als ihres „Nachbarn seine; es können also diese „Grade in andern Seelen, oder Geistern „immer steigen; so daß es endlich auch ei„nen vollkommenen unendlichen Geist „gebe.„

Erstlich sezt mein **Herr Gegner** hier voraus: Daß die Seelen einfach, folglich ohne Ausdähnung, und also auch ohne Grösse, oder Figur seyen. Ich behaupte: Sie sind nicht einfach; sie sind ausgedähnt, und müssen ausgedähnt seyn; sie würden sonst nicht endlich seyn können. Dieses will der **Herr Recensent** widerlegen. Wie widerlegt er

aber meinen Saz, daß die Seelen nicht einfach seyen? Er sagt: Sie wären einfach, und von einander durch die Grade ihrer Kräfte unterschieden. Diese Art zu beweisen wird in unsern aufgeklährten Zeiten vermutlich auch einen neuen und aufgeklährten Nahmen bekommen haben; sonst hat man sie Petitionem Principii genannt. Mein Herr Gegner berufft sich auf die Erfahrung. Was hat er aber erfahren? Daß es Leute giebt, die mehr Einsicht und Wiz haben, als andre? Dieses gebe ich zu. Ist aber Leib und Seele nur eine Substanz, oder sind beyde von einander unterschieden? Ist es lezteres: so kan ich mich niemahls auf das beruffen, was ich von der Seele, in so fern sie in der Vereinigung mit ihrem Körper betrachtet wird, und in Gemeinschaft mit ihm würket, erfahre; als nur in dem Fall, wann ich die Seele in der Vereinigung mit ihrem Körper betrachte; nicht aber, wann ich sie ohne Rüksicht auf ihre Vereinigung mit einem Körper, als einen puren Geist ansehe, und untersuchen will, ob und wie ein Geist von dem andern unterschieden sey. Man würde sonst, aus der nehmlichen Erfahrung von der Seele sagen können und müssen: Daß sie höre/ sehe/ fühle/ schlafe/ u. s. w. Man kan aber überhaupt nicht sagen: Die Seele

empfinde; und man kan auch nicht sagen, der Leib empfinde: sondern man muß sagen, es empfinde ein mit einem Leib vereinigter Geist, das ist, Geist und Leib zusammen genommen, oder in ihrer Vereinigung betrachtet, wie selbst **Epikur** und **Lukrez**/ ob sie gleich materielle Geister geglaubet, wohl eingesehen haben. Dann ein empfindendes Ding ist bey beyden ein Geist und ein Leib, in ihrem Zusammenhang betrachtet:

At dimissa anima corpus caret vndique sensu:
Perdit enim, quod non proprium fuit eius in aeuo.
Dicere porro oculos nullam rem cernere posse,
Sed, per eos animum vt foribus spectare reclusis,
Desipere est.

Lucret. III. 357. sqq.

Wann der in uns denkende Geist also zu wachsen scheinet: so ist solches nicht von ihm allein betrachtet, sondern von Geist und Leib zusammengenommen, oder allein von dem Thier zu verstehen. Die Erfahrung lehrt uns also nur von Thieren, daß sie von einander durch grössere Kräfte des Verstandes unterschieden seyn können, nicht

aber von Geistern. Es müßte denn jemand eine Erfahrung von puren Geistern gehabt haben. Wann ich blos bey der Erfahrung meines **Herrn Gegners** stehen bleiben, und daraus Schlüsse ziehen will: so will ich beweisen, daß derselbe, da er ein Kind war, eine andre Seele gehabt habe, als diese war, die ihn zum Jüngling machte; und daß seine Seele, wann er jezo ein Mann ist, nicht mehr die nehmliche sey, die die Seele des Jünglings war. Die Seelen sollen sich allein durch die Grade ihrer Kräfte unterscheiden. Ein Mann hat grössere Kräfte des Verstandes, als ein Jüngling, und ein Jüngling grössere als ein Kind. Es sind also hier drey Seelen besonders zu betrachten, die sich durch die Grade ihrer Kräfte von einander unterscheiden. Was muß doch mein **Herr Gegner** für Begriffe von der Identitate personali haben? Wann er sich einbildet, daß er von einem vollkommenen Geist immer zu einem vollkommenern hinaufsteige, und endlich die Höhen des allervollkommensten Geistes erbliken werde: so betriegt er sich sehr. Sind die endlichen Geister von dem unendlichen Geist nicht anders als durch die Grade ihrer Kräfte unterschieden: so kan man nicht sagen, daß der unendliche Geist von jedem endlichen Geist unendlich unterschieden sey. Er wä-

re in diesem Fall von jedem endlichen Geist nur durch Grade der Vollkommenheiten unterschieden, so wie endliche Geister sich von einander auf die nehmliche Art unterscheiden. Dieser Unterschied wäre aber nicht wesentlich. Die Grade sind nur die Merkmahle des innern Unterschieds sonst gleicher Eigenschaften der Dinge; sie unterscheiden aber nicht die Dinge selbst von einander. Sind die Eigenschaften zweyer Dinge die nehmlichen, und können sie doch noch auf eine solche Art unterschieden werden, daß ihre Gleichheit dadurch nicht aufgehoben wird: so ist kein anderer Unterschied möglich, als dieser, welcher aus Bestimmung der Grenzen solcher sonst gleichen Eigenschaften entstehet.

Ich hoffe nicht, daß jemand hier einen Wortstreit mit mir anfangen werde, und ich sage voraus, daß es mir wohl bekannt sey, daß man zwischen dem **gleichen** und **ähnlichen** einen Unterschied zu machen pflege. Allein, um gewisse Weitläuftigkeiten zu vermeiden, nenne ich diese Eigenschaften **gleich** und nicht **ähnlich**/ und verstehe unter gleichen Sachen nur solche, welche nicht anders als mittelst der Grösse von einander unterschieden seyn können. Also können die nehmlichen Eigenschaften zweyer Dinge darinn von einan-

der unterschieden seyn, daß ihre Grenzen weiter, oder enger sind. **Leibniz** und **Newton** haben beyde Verstand; einer aber hat vielleicht mehr Verstand, als der andere. Wann wir nun die Grenzen der Eigenschaften zweyer Dinge bestimmen, und ihr Verhältnis gegen einander ausfündig machen, also, daß wir sagen können, die Eigenschaft des Dinges A. ist grösser als die nehmliche Eigenschaft des Dinges B.: so können wir sagen, wir hätten die Eigenschaften dieser beyder Dinge gemessen, und unterscheiden sodann die Dinge nicht selbst, sondern nur die Eigenschaften durch Grade, und diese Grade werden daher mit Recht genannt: Quantitates Qualitatum. Dann die Dinge selbst sind niemahls durch Grade zu unterscheiden, ohne eine Ausdähnung derselben vorauszusezen. Ich kan nicht sagen, daß die Kraft einer Seele selbst, d. i. das Subject alles dessen, was in einer Seele möglich ist, man nenne es nun, wie man will, grösser sey als die Kraft einer andern, ohne den Begrif von der **Quantität** auf die Kraft eines Geistes anzuwenden; mithin mir einen ausgedähnten Geist vorzustellen. Denn man mag sagen, was man will: so kan man sich keine zwey Kräfte zweyer Geister, da die eine grösser als die andere sey, vorstellen, ohne sich die eine mehr; die andere aber

weni-

weniger ausgedähnt, vorzustellen. Ich glaube zur Noht auch noch etwas begreiffen zu können; bin also begierig, von den bessern Begriffen anderer etwas zu vernehmen. Wann nun also nur die Würkungen, oder innere Veränderungen der geistigen Kraft einer Ausmessung fähig seyn sollen: so ist man entweder aus der Erfahrung überzeugt, daß sich diese inneren Würkungen einer uns noch unbekannten denkenden Substanz messen lassen, oder nicht. Ists ersteres: so wäre nichts lächerlichers, als aus solcher Erfahrung den Schluß zu ziehen, daß diese Substanz, deren Würkungen, oder Eigenschaften, wie man will, sich messen lassen, nur dadurch eingeschränkt sey, weil ihre Würkungen einer Ausmessung fähig wären. Man muß nur schliessen, sie sey eingeschränkt, und alsdann nachforschen, von welcher Beschaffenheit sie als eingeschränkt seyn müsse. Bekommt die Ursache ihre Einschränkung von der Würkung; oder die Würkung von der Ursache? Ist der menschliche Verstand nur aus dem Grund endlich, weil die Gedanken, die er herfürbringt, endlich sind; oder sind die Gedanken, die er herfürbringt, aus dem Grund endlich, weil er, der sie herfürbringende Verstand, endlich ist? Es sind also nicht die Quantitates Qualitatum, welche eine Einheit einschränken; sondern

es

es ist die wesentliche Einschränkung der Einheit, aus welcher ersehen und erklährt werden muß, wie und warum ihre inneren Veränderungen, Würkungen, oder Eigenschaften gewisse Grenzen haben, und einer Ausmessung fähig seyen. Es ist also die wesentliche Einschränkung der Einheit, aus welcher die Möglichkeit gewisser inneren Veränderungen in einer Einheit dargethan, oder, wenn man lieber will, die Möglichkeit, daß die Kraft einer Einheit von der Kraft einer andern Einheit, oder die Eigenschaften einer Einheit von den Eigenschaften der andern Einheit durch Grade unterschieden seyen, klar gemacht werden muß. Ich bestimme mit gutem Vorbedacht hier die Begriffe nicht genauer, weil ich voraus sehe, daß sonst ein Wortstreit unvermeidlich seyn würde. Was beweist also meines Herr Gegners Erfahrung? Nichts als dieses, daß er mich nicht verstanden, und die Sache, davon wir reden, nicht eingesehen hat. Dann wann ich ihme gleich gerne zugebe, daß seine und meine Seele verschiedene Eigenschaften haben, und nach Graden gemessen werden können: so folgt daraus nur so viel, daß unsere beyde Seelen eingeschränket seyen; nicht aber, daß ihre Einschränkungen blos in den Graden bestünden, nach welchen sie etwa mein

Herr

Herr Gegner messen mögte. Ist aber lezteres, und lassen sich folglich die inneren Veränderungen, Würkungen oder Eigenschaften unserer Seelen nicht ausmessen, so weit uns nehmlich die Erfahrung führt und führen kan: so müssen wir aus andern Gründen die Möglichkeit solcher Ausmessung nach Graden erweisen. Und wie können, oder wollen wir dieses leisten? Wir müssen alsdann nothwendig vorher darthun, daß wir eingeschränkte Eigenschaften haben, welche wir mit den nehmlichen eingeschränkten Eigenschaften anderer denkender Wesen vergleichen können; und dieses können wir nicht darthun, ohne zu zeigen, daß die Kraft, von welcher solche Eigenschaften, Würkungen, oder innere Veränderungen abhangen, selbst eingeschränkt sey; mithin in unsrer Substanz selbst gewisse Schranken seyen. Wenn nun gleich die Erfahrung uns überzeugt, man fände in unserm Geist gewisse Eigenschaften, oder Veränderungen, die nach den Graden sich von den Eigenschaften, oder Veränderungen anderer Geister unterschieden: so können und müssen wir zwar daraus schliessen, daß die Kraft unseres Geistes eingeschränkt seyn müsse; wir können aber nimmermehr daraus schliessen, daß auch ein einfaches Ding eingeschränket seyn könne; sondern wir müssen

sen erst untersuchen, von welcher Beschaffenheit ein eingeschränktes Ding eigentlich seyn könne und müsse. Sind solche Schranken in unsrer, oder unsres Geistes Substanz selbst befindlich: so kan entweder daraus ersehen werden, wie unser Geist nach und nach sey, was er ist; oder es kan dieses nicht daraus ersehen werden. Ist es ersteres: so folgt in der Substanz unsres Geistes etwas auf das andere. Dieses, was auf das andere folgt, ist diesem andern entweder vollkommen ähnlich, oder nicht. Ist es ihm vollkommen ähnlich: so kan es nicht von dem andern unterschieden werden. Kan es nicht von dem andern unterschieden werden: so kan es auch nicht auf das andre folgen. Dann vollkommen einander ähnliche Dinge durchdringen einander, wann man sie **unmittelbar** gegen einander hält, weil sie von einander durch nichts unterschieden werden können, und der Raum, in welchem Verstand man ihn auch nähme, allemahl der nehmliche seyn müßte; von einander durchdringenden Dingen aber kan man nicht sagen, daß sie auf einander folgen. Kan also dasjenige, was in der Substanz unseres Geistes auf das andere folget, diesem andern nicht vollkommen ähnlich seyn; so ist es nohtwendig von ihm unterschieden. Ist es von ihm unterschieden: so

kan

kan es ausser dem andern betrachtet werden. Kan es ausser dem andern betrachtet werden: so kan man sich auch die Substanz, in welcher etwas auf das andere folget, und von dem andern, worauf es folgt, unterschieden ist, unter einer gewissen Ausdähnung vorstellen. Man urtheile nun unpartheyisch, ob und wie man sich eine eingeschränkte Einheit ohne Ausdähnung vorstellen könne? Ist es aber lezteres, oder kan aus den Schranken unseres Geistes nicht ersehen werden, wie und warum er nach und nach sey, was er ist: so kan auch daraus die Endlichkeit desselben nicht ersehen, und eben so wenig begreiflich gemacht werden, wie er Eigenschaften haben könne, die einer Ausmessung nach Graden fähig seyen. Solche Grade sind alsdann vielmehr für ein Gedicht zu halten, womit man den leeren Raum zwischen übel zusammenhängenden Schlüssen auszufüllen gesucht hat, und wenn wir auf Verlangen der Erfahrung eingestehen, daß unser Geist Eigenschaften habe, die von den Eigenschaften eines andern Geistes unterschieden seyen: so folgt noch nicht daraus daß sie nur nach der Grösse unterschieden seyen, und wir sind über dieses noch berechtiget uns auszubedingen daß unser Geist nicht einfach seyn möge, damit wir im Stande seyen, uns

ihn,

ihn, oder die denkende Substanz als einge-schränket vorzustellen. Wann ich also behaupte, es sey keine eingeschränkte Einheit möglich, und man will mich widerlegen: so muß man mir nicht einwenden, daß die Einheiten sich durch die Grade ihrer Kräfte von einander unterscheiden; dann hiervon ist eben die Frage: Ob in Ansehung der Kräfte der Einheiten Grade möglich seyen, wodurch sie unterschieden werden könten? Mich deucht, man nennet dieses einen **Cirkel** in dem Schlüssen. Wann man die Kräfte der Einheiten ausmessen will: so muß man sie sich nohtwendig unter einer gewissen Ausdähnung vorstellen. Diese Linie muß mein Herr **Gegner** nohtwendig passiren. Will man aber nur die Eigenschaften der Einheiten nach Graden von einander unterscheiden; die Kräfte, von denen sie abhangen, aber als vollkommen ähnlich annehmen, und eingestehen, daß solche keiner Ausmessung fähig seyen: so sagt man ungefähr so viel, es könne eine Einheit an sich zwar nicht eingeschränkt seyn; aber sie habe doch eingeschränkte Eigenschaften: das ist: **Der Satan** wäre zwar an sich bös; er habe aber doch ein gutes Gemühte. Es scheinen auch nicht alle neuere Weltweisen mit dem Herrn von **Leibniz** die Monaden nach Graden ihrer Eigenschaften einzuthei-

len;

len; ob mir es gleich unbegreiflich ist, warum der andere Unterschied bestehen solle. Was man vielleicht von **wesentlichen Bestimmungen** sagen mögte, heißt so viel als nichts gesagt, wenn man unter **wesentlichen Bestimmungen** nicht **Würklichkeiten** ausser **Würklichkeiten** verstehen will. Eine solche Antwort thut der Frage: Wie eine Einheit eingeschränket seyn könne? kein Genügen, und ist einer Speise ähnlich, welche, anstatt uns zu sättigen, unsern **Appetit** auf das neue reizet. Mein **Herr Gegner** hat aber vielleicht nicht Zeit gehabt, vorher zu überdenken, was er gesagt hat. Dasjenige, wodurch wir eine Substanz von der andern unterscheiden, ist entweder die **Qualität**, oder **Quantität**. Die endlichen Geister unterscheidet, nach meines **Herrn Gegners** Begriffen, nicht ihre **Qualität** von dem unendlichen Geist: dann sie sollen ja alle einfach seyn, wie der unendliche, sondern nur ihre **Quantität**, oder die Grade ihrer Kräfte. Der unendliche Geist hat also die Kraft, die ein Geist überhaupt haben kan, in dem **allerhöchsten Grad**. Dieser allerhöchste Grad begreift alle andere möglichen Grade nohtwendig in sich, und ist einem Meer gleich, welches alle Flüsse und Bäche, so groß und so klein sie sind, in sich schlinget. Wann

nun kein anderer Unterschied zwischen dem Unendlichen und den endlichen Geistern, als die **Quantität** ihrer Kräfte ist: was solte wohl die Schlüsse hindern, die man ganz gemächlich daraus ziehen könte, daß nehmlich alle endliche Geister nur **Modificationen** des Unendlichen wären? Denn alle endliche Geister wären in diesem Fall nicht anders als Theile einer **Quantität**, oder einer Grösse anzusehen, und der unendliche Geist wäre das Ganze, dessen Theile die endlichen Geister wären, oder, wie man sich sonst ausdrüken will. Denn es wird vielleicht derselbige **Spinozismus** seyn, ob man sagt, es wäre nur eine **Substanz** und dieselbe **materiell**; oder ob man sagt, alle **Substanzen** wären einfach. Weder in dem einen, noch andern Fall, ist das Unendliche von dem Endlichen der **Qualität** nach unterschieden, und in dem leztern Fall wären die endlichen einfachen Geister, weil sie nur dem Grad nach von dem unendlichen unterschieden wären, auch nur als Eigenschaften des Unendlichen anzusehen; mithin als Theile einer **Substanz** zu betrachten, wovon unten das mehrere folgen wird. **Leibniz** behauptet selbst, daß der Schluß von der **Quantität** auf die **Qualität** nicht allemahl statt finde; hier aber gewis am wenigsten: Denn nach dem **System** der **Monaden**

naden kan keine von der andern in der Qualität unterschieden seyn.

Wolte ich nun mit meinem Herrn Gegner so umgehen, wie Er mit mir umgegangen ist: so könte ich mit mehrerm Grunde zu Ihm sagen, ich wolle ihm zwar mit dem Nahmen eines feinen Spinozisten nicht schwer fallen; glaubte aber nicht, daß er sich von dem Verdacht würde reinigen können, Gott zu einem Theil der Welt gemacht zu haben.

Es thut nichts zur Sache, wann mein Herr Gegner sagen wolte, seine Geister wären alle immateriell; Spinoza aber habe Gott selbst zu einer materiellen Substanz gemacht: Denn sind alle Substanzen einfach, und nur durch die Grade ihrer Kräfte unterschieden, oder vielmehr durch die Grade der nehmlichen Eigenschaften ihrer Kräfte, wie dieses in dem gesezten Fall auch nicht anders seyn könte: so muß man nohtwendig zugeben, daß alle Einheiten einerley Kräfte, aber nur eine grössere Eigenschaften, als die andere, hätte; mithin auch alle, oder keine derselben, zusammensezlich seyen. Alle zusammengenommen machten also nur eine Natur, oder nur eine materielle Substanz aus, in dem Verstand, da man alles Zusammengesezte eine Materie nennet. Die Einheit also, welche den aller

lerhöchsten Grad in sich hätte, wäre eigentlich **das Subject** aller übrigen, und alle übrige, als derselben Eigenschaften, **Modificationes**, oder wie man sonst will, anzusehen. Es ist aber aus andern Gründen **Leibniz** deswegen für keinen **Spinozisten** zu halten. Gott sey aber, nach dem **Spinoza**/ eine **materielle**/ oder **immaterielle Substanz**; er wird uns in dem einem wie in dem andern Fall allemahl ein unbegreifliches Wesen seyn und bleiben. Es ist die Frage nur davon: Ob Gott und die Welt eins seyen? oder Gott als ein solcher Theil der Welt, angesehen werden könne, welcher zu ihrer Ergänzung nothwendig wäre (Pars integrans); oder, welches allerdings das nehmliche ist, als der höchste Grad der Vollkommenheit, ohne welchen die niedern Grade, die er in sich begriffe, nicht seyn könten? Die Vollkommenheit des Unendlichen unterscheidet sich von der Vollkommenheit des Endlichen nicht nach dem Grade, oder der **Quantität**: das Endliche müste sonst gleiche Eigenschaften mit dem Unendlichen haben, nur daß des Unendlichen Eigenschaften grösser als des Endlichen, oder die größten wären. Das Unendliche muß eine **Qualität** haben, welche von der **Qualität** des Endlichen mittelst eines Widerspruchs unterschieden ist. **Leibniz**

würde vielleicht auf ein ganz anderes System gefallen seyn, wenn er nicht den **Bayle** hätte widerlegen wollen.

Wer also behauptet, daß die endlichen Geister von dem Unendlichen nur durch die Grade ihrer Kräfte unterschieden wären; der macht den unendlichen Geist zu einem Theil der Welt; ja, er muß selbst zugeben, daß die endlichen Geister mit der Zeit auch Götter werden können, so, wie es **Chymisten** giebt, welche behaupten, daß das Bley, Kupfer, und andere Metalle ein unreifes Gold wären, und durch die Kunst gezeitiget werden können.

Es läßt sich dieses noch auf eine andere Art begreiflicher machen. Wann **die Monaden**, unendlich und endlich, nur nach gewissen so genannten Graden ihrer Kräfte von einander unterschieden seyn sollen und müssen: so kan man sich dieses nicht anders als so vorstellen, daß der Kraft einer jeden endlichen **Monade** allemahl etwas fehle, welches sich in einer andern, und zulezt in der unendlichen beysammen finde. Die Endlichkeit eines Dings bestünde also nach diesem **System** in einer Eigenschaft, welche man Priuationem nennt, wenn die **Beraubung** eine Eigenschaft genennet werden kan. Es würde also eine **Monade** immer von der andern, deren Kraft man sich als grös-

 ser

ser vorstellen müßte, determiniret/ und dieses käme mit der Erklährung, die Spinoza von der Endlichkeit gegeben, und mit seinem übrigen System schön überein. Spinoza sagt: „*Ea res* dicitur in suo genere *finita*, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Exempli gratia: Corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus.„ *Ethic.* P. I. Def. II. Alle Monaden sind Res eiusdem naturae; denn sie sind alle einfach. Nach diesen Begriffen müsten auch alle endliche Monaden Figuren haben, und die unendliche hätte nur aus diesem Grunde keine Figur/ aus welchem auch die Materie/ in ihrer unbestimmten Quantität betrachtet, keine Figur haben kan. Spinoza erklähret sich hierüber in *Epistola* L. gegen einen ungenannten Gelehrten also: „Quantum ad hoc, quod *figura* negatio, non vero aliquid positiuum est; manifestum est, integram *materiam*, indefinite consideratam, nullam posse habere *figuram* - - - - Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere.„

Was der Freyherr von Leibniz an den neuern tadelt, welche die natürlichen Dinge mit den künstlichen vermenget haben, weil

ihre

ihre Begriffe von der **Natur** nicht erhaben genug gewesen sind; Dieses nehmliche kan man mit Recht an den Weltweisen tadlen, welche die endlichen Geister von dem Unendlichen nur durch Grade ihrer Kräfte zu unterscheiden wissen. Es sagt aber dieser unsterbliche Weltweise, nach der schönen Uebersezung, die wir **Euer Hochedelgebohrnen** zu danken haben, Seite 788. folg. „ Sie stellen sich vor, daß „ der Unterschied, der unter solchen **Ma-** „ **schinen** und den unsrigen ist, **nur den** „ **Graden nach unterschieden** sey. Die- „ ses hat seit kurzem einen sehr geschikten „ Mann veranlasset, in seinen Gesprächen „ von mehr als einer Welt zu sagen, daß „ man, wann man die **Natur** genauer be- „ trachte, selbige lange nicht so wunderns- „ würdig finde, als man wohl gedacht hätte, „ da sie gleichsam nur die Werkstatt eines „ Künstlers wäre. „ Können also diejenige erhabene Begriffe von der Gottheit haben, welche von ihr die endlichen Geister nur durch die Grade ihrer Kräfte unterscheiden? Wie will man aber Einheiten von einander unterscheiden, als durch die Grade ihrer Kräfte? Dieses ist wahr; aber eben dieses beweist, daß eingeschränkte Einheiten nicht möglich seyen. Nach den Begriffen meines **Herrn Gegners** ist Gott mehr

nicht, als was der mächtigste Souverain unter den minder mächtigen ist. Wann ich nun gleich meinem Herrn Gegner gerne zugebe, daß seine Seele grössere Kräfte des Verstandes, Wizes, Willens und in der Heftigkeit des Widersprechens habe, als die meinige; auch daß sie deswegen nicht etliche Zolle oder Schuhe länger oder breiter sey, als die meinige: so folgt doch daraus noch nicht die Möglichkeit einer eingeschränkten Einheit. Wann die Einfachigkeit seiner Seele mit unumstößlichen Gründen erwiesen worden wäre; ich aber gegen diese Beweise nichts als nur das einzuwenden wüste, daß es mir unbegreiflich sey, wie eine Einheit eingeschränkt, und von der andern unterschieden seyn könne: alsdann könte er mir antworten, daß ein Unterschied einmahl möglich seyn müsse, ich mögte es nun begreiffen oder nicht, und daß man die Seelen nicht nach der Elle zu messen pflegte. Diese Antwort wäre auch in soweit gegründet, wann ich mehr nicht anführen könte, als daß eine eingeschränkte Einheit unbegreiflich wäre. Ich habe aber dargethan, daß der Saz: Alle Dinge sind entweder einfach, oder zusammengesezt, erst eines Beweises bedürfe, und habe darauf die Möglichkeit eines Mitteldings zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten klar, folglich

lich auch so viel gezeigt, daß **einfach** und **zusammengesezt** einander nicht **unmittelbar** entgegen stehen. Daraus folgt nun nohtwendig, daß, wann auch gleich auf das gründlichste erwiesen worden, daß unsere Seelen untheilbar seyen, doch auf ihre Einfachigkeit noch nicht **unmittelbar** gefolgert werden könne. Wann es nun in dem Fall, daß zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten noch ein Mittelding möglich seyn solte, ganz offenbar ist, und schlechterdings nicht geläugnet werden kan, daß noch niemand weder die Einfachigkeit der **Elementen** der Körper noch der Seelen erwiesen habe: so bin ich Schritt vor Schritt mit aller Behutsamkeit gegangen, wann ich darauf die Untersuchung angestellet habe: Ob eine Einheit auch eingeschränkt oder endlich seyn könne, oder nicht? Dann erstern Falls würde es wenigstens noch zweifelhaft geblieben seyn: Ob unsere Seelen Einheiten, oder Mitteldinge zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten wären; leztern Falls aber würde es unwiedersprechlich gewis seyn, daß unsere Seelen nicht einfach seyn könten, und also entweder zusammengesezt, oder Mitteldinge zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten seyn müßten. Man lese nur nach, was ich im 1. Theil Seite 37. folg. meinem Mittelding für ein Schiksal prophe-

zeyt habe. Man wird daraus zugleich den Herrn Gegner kennen lernen, mit welchem ich es gegenwärtig zu thun habe. Wer mich widerlegen will, muß I. überzeugend darthun, daß es Einheiten gebe; II. daß alle Dinge entweder einfach, oder zusammengesezt, oder vielmehr, daß alle Substanzen einfach seyen. Dieser Beweis wird aber nicht geführt werden können, wann nicht zugleich meine Gründe widerlegt werden, aus welchen ich behaupte, daß eine eingeschränkte Einheit unmöglich sey. Und wie können diese Gründe widerlegt werden? Grenzen haben, einen Anfang und ein Ende haben, eingeschränkt seyn, nach und nach seyn, endlich seyn; dieses sind gleichlaulautende Redensarten. Wann von der Endlichkeit des Wesens eins Dings die Rede ist: so muß man sich in solchem Wesen selbst, in ipsa Substantia, ein erstes und ein leztes; das erste und das lezte aber, als zwey Würklichkeiten ausser einander nohtwendig vorstellen, und daraus die Art der Entstehung dieses Dings begreiflich machen. Ein solches Ding kan also nicht von sich selbst seyn: Denn, was von sich selbst ist, in dem muß auch alles, was sich in ihm unterscheiden läßt, wenn sich nehmlich etwas in ihm unterscheiden läßt, allemahl das Ding selbst seyn; ist etwas in ihm, das nicht das Ding

selbst

selbst ist: so ist solches Ding auch nicht von sich selbst. Wie kan aber mehreres in einem Ding seyn, das allemahl das Ding selbst ist? Und wie kan das, was das Ding selbst ist, von dem, was das Ding selbst ist, unterschieden seyn? Ein endliches Ding ist also dasjenige, aus dessen Wesen die Art seiner Entstehung begreiflich gemacht werden kan. In einem solchen Ding sind Würklichkeiten ausser Würklichkeiten. Ein solches Ding ist nach und nach, was es ist. In einem solchen Ding, nehmlich in Substantia ipsa, folgt eins auf das andere. Ein solches Ding ist nicht von sich selbst. Ein jedes dieser Kennzeichen ist hinreichend, das Endliche von dem Unendlichen zu unterscheiden. Was ist nun ein Ding, das von sich selbst ist, quod nunquam deseritur a se, wie **Cicero** sagt: Es ist ein Ding, in dem nichts anzutreffen ist, als das Ding selbst, und welches also nicht in sich selbst unterschieden seyn kan. Es kan also auch ausser diesem Ding kein Ding seyn, das dieses Ding selbst wäre: Denn man müßte sich sonst zwey **Selbstheiten** vorstellen, und dieses von sich selbst seyende Ding würde also sowohl von der einen als andern **Selbstheit**/ das ist, sowohl von sich selbst, als nicht von sich selbst seyn können. Diese Vorstellung wäre eine Verlezung des Gesäzes, welchem

chem der Saz des Widerspruchs unsere Vernunft unterworfen hat. Ein solches Ding ist also ein Ding, welches allein mit Ausschliessung eines jeden andern, auch von sich selbst existirenden Dinges, existirt. Wenn ich nun ein solches Ding ein unendliches Ding nenne: so folgt aus desselben Erklährung ganz ungezwungen die Unmöglichkeit mehrerer unendlichen Dinge, und die unumstößlichste Gewisheit, daß nur ein einziges unendliches Ding möglich sey. Ein solches Ding ist also auch nicht nach und nach; folglich auf einmahl, was es ist. Es hat keine Würklichkeiten ausser Würklichkeiten in sich. Es ist also einfach, ohne Grenzen, ohne Anfang, ohne Ende, uneingeschränkt, und so weiter. Man mag nun von diesen **Characteren** nehmen, welchen man will: so ist ein jeder allemahl zu Unterscheidung des Unendlichen von dem Endlichen hinreichend, und ein jeder schließt allemahl die Möglichkeit mehrerer unendlicher Dinge gänzlich aus. Es kan mir also der Vorwurf nicht gemacht werden, welcher den **Monadenfreunden** mit Grund gemacht werden kan, daß sie nehmlich das **Unendliche** in doppeltem Sinn nehmen; indem sie solches erst so erklähren, daß es nohtwendig **das Prädicat** eines einfachen Dinges seyn muß; so dann aber ohne das mindeste Bedenken

denken wieder behaupten, daß das Einfache auch endlich seyn könne. Muß das Unendliche nohtwendig einfach seyn: so muß auch das Einfache nohtwendig unendlich seyn; oder es ist in unsern Schlüssen gar keine Gewisheit mehr. Kan denn das, was ein Prädicat des Unendlichen ist, zugleich ein Prädicat des Endlichen seyn? Kan das, was vom Unendlichen das Subject ist, zugleich das Subject von dem Endlichen seyn? Das Unendliche ist ja ein Ding, das nohtwendig allein seyn muß, was es ist; was also von ihm prädiciret werden kan, muß auch nur allein von ihm prädiciret werden können. Die Einfachigkeit ist entweder das Prädicat; oder das Subject des Unendlichen. Ist es das Prädicat: so kommt es auch dem Unendlichen allein zu; ist es das Subject: so hat es um so vielmehr damit die nehmlich Bewandnis. Wann ich nun in dem ersten Theile Seite 65. folg. klar gezeiget habe, daß das Uneinschränkliche nohtwendig alles, was es ist, auf einmahl seyn, das ist, alles zugleich in sich fassen müsse, was in einem Ding beysammen seyn kan; nur aber das Einfache von dieser Beschaffenheit seyn könne: so folgt von selbst daraus, daß das Eingeschränkte, welches weder auf einmahl, sondern nach und nach ist, was es ist; noch auch alles zugleich in sich

fassen

fassen kan, was in einem Ding beysammen seyn kan, nicht einfach seyn könne, weil es sonsten, was es ist, auf einmahl seyn, und alles, was in einem Ding beysammen seyn kan, zugleich würde in sich fassen können. Ich nehme also das Unendliche nicht in doppeltem Sinn, in welchem es diejenigen nehmen und nehmen müssen, welche behaupten, daß das Unendliche nohtwendig einfach seyn müsse; das Endliche aber auch einfach seyn könne. Ob ich sage, es könne in dem unendlichen Ding nichts von dem andern unterschieden seyn; oder ob ich sage, es fasse alles zugleich, oder auf einmahl in sich, was in einem Ding beysammen seyn kan; Dieses ist das nehmliche. Dann was das Subject von allem dem seyn soll, was in einem Ding zugleich möglich ist: in dem kan nichts von dem andern unterschieden werden, oder in dem können nicht Würklichkeiten ausser Würklichkeiten seyn, weil sonst entweder nur eine dieser Würklichkeiten das Subject des Allen zugleich möglichen wäre; oder das Alles zugleich mögliche in die Würklichkeiten ausser Würklichkeiten, die in seinem Subject sind, getheilet werden müßte, mithin in der That mehr als ein Subject hätte. Es ist also offenbar, daß das Einfache von allem dem, was zugleich möglich ist, das Subject seyn

könne,

könne, folglich das Einfache das Subject der Unendlichkeit seyn könne. Seinem Wesen nach unendlich seyn können, und zugleich nach dem nehmlichen Wesen endlich seyn können, ist, deucht mich, ein Widerspruch. Muß also das Unendliche einfach seyn: so muß auch das Einfache unendlich seyn. Wann man sich nun Würklichkeiten ausser Würklichkeiten vorstellt, welche zusammen doch nur ein Ding ausmachen: so haben zwar die Möglichkeiten, die einem solchen Ding zukommen, nur ein Subject/ aber nur in dem Verstand, daß sie allen Theilen dieses Subjects zugleich zukommen. Ganz anders verhält es sich, wenn man sagen wolte, die Theile dieses Subjects könten alles mögliche, das zugleich seyn kan, auf einmahl in sich fassen: Denn in diesem Fall müßte ein jeder Theil desselbigen Subjects alles mögliche, das zugleich seyn kan, auf einmahl in sich fassen können; welches aber etwas Widersprechendes wäre. Eine Möglichkeit, die einem solchem Subject/ das in sich Theile hat, zukommt, kommt keinem Theil desselben ganz zu; sondern wird in alle Theile desselben gleich eingetheilet, und kommt also allen zugleich zu; eine solche Möglichkeit ist nur ein Theil des Alls der Möglichkeiten. (Pars vniuersi possibilium.) Das All

oder

oder Vniuersum der Möglichkeiten aber ist nur als ein Ding anzusehen, und erfodert also auch nur ein **Eins**/ oder **ein Subject**, das in sich selbst nicht wieder unterschieden ist. Denn dieses All kan in einem Subject nicht getheilet werden, so wenig als **eine Materie**, wenn man sie ins Unendliche theilbar annimmt, und in ihrer unendlichen **Quantität** betrachtet, in ihrem eigenthümlichen Raume getheilet werden kan. Es muß also das Ding, das alles mögliche auf einmahl in sich fassen, oder von allem möglichen das **Subject** seyn soll, ein Ding seyn, das in sich selbst nicht unterschieden ist. Was also in sich selbst unterschieden, oder, welches das nehmliche ist, in Würklichkeiten ausser Würklichkeiten eingetheilet ist, das kan nicht alles mögliche auf einmahl in sich fassen; und was also nicht alles mögliche auf einmahl in sich fassen kan, das ist in sich selbst unterschieden, oder in Würklichkeiten ausser Würklichkeiten eingetheilt. Nur **eine Würklichkeit** seyn, oder alles Würkliche auf einmahl in sich begreiffen, ist in **philosophischem Sinn** einerley. Was nun alles mögliche auf einmahl in sich faßt oder begreift; faßt oder begreift auch alles Würkliche auf einmahl in sich. Was nicht alles mögliche auf einmahl in sich faßt; faßt auch nicht alles würkliche auf

einmahl

einmahl in sich. Was nicht alles würkliche auf einmahl in sich faßt, ist auch nicht **nur eine** Würklichkeit. Was nicht **nur eine** Würklichkeit, aber doch würklich ist: ist also in Würklichkeiten ausser Würklichkeiten eingetheilt; oder in sich unterschieden, das ist, nicht einfach. Das Endliche faßt nicht alles Mögliche auf einmahl in sich; es ist also in sich unterschieden. Es ist also nicht einfach. Es ist also eins, ob man sagt, das Unendliche ist nicht in sich unterschieden, oder es faßt alles mögliche auf einmahl in sich. Der Saz, nur eine Würklichkeit seyn, oder alles Würkliche auf einmahl in sich begreiffen, wird nicht allen gleich deutlich seyn. Allein man bedenke nur, daß, was nur eine Würklichkeit seyn soll, nichts unterschiedenes in sich, und also entweder gar nichts, oder alles haben müsse, was beysammen seyn kan.

Mein **Herr Gegner** kan nicht begreiffen, was eine Seele für ein Ding seyn solle, das nicht theilbar und doch nicht einfach sey. Zu allem Unglük kan ich auch nicht begreiffen, was eine Seele für ein Ding seyn solle, welche gleich einfach, wie Gott, und doch nicht Gott seyn soll. Wer merkt aber nicht, daß mein **Herr Gegner** mit dem Wort: **Theilbar**, einen ganz andern Begriff verknüpfe als ich? Ist die Seele

keine **Monas**; so folgt daraus nicht, daß sie **lang/ breit und dik**, wie ein Körper sey. Ich habe im **ersten Theil** § 23. (X.) mich ganz deutlich erklärt, daß ein Mitteldding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten nicht auf die nehmliche Art, wie das Zusammengesezte oder ein Körper ausgedähnet sey. Ich will mich noch deutlicher erklähren. Ich verstehe unter der wesentlichen Ausdähnung eines solches Dings nichts anders, als die in substantia ipsa befindliche Schranken desselben. Wann man aber von der Ausdähnung eines aus solchen Mitteldingen züsammengesezten Körpers redet: so muß man den Unterschied, welchen ich loc. cit. pag. 72. inter extensionem absolutam et relatiuam gemacht habe, wohl merken. Ohne demnach gleichsam in das Innerste des Wesens einer eingeschränkten Substanz zu sehen, kan man die Art ihrer beständigen und wesentlichen Einschränkung, folglich auch die Art ihrer Ausdähnung nicht bestimmen; aber doch allemahl wohl begreiffen, daß sie nicht nur ausgedähnt seyn könne; sondern auch müsse, da hingegen eine eingeschränkte Einheit, wann sie auch möglich wäre, allemahl ohne Ausdähnung unbegreiflich bleiben; mit einer Ausdähnung aber etwas widersprechendes seyn würde. Es ist also lächerlich,

wann man sich von der Ausdähnung eines Geistes durchaus den nehmlichen Begriff machen will, welchen man sich von der Ausdähnung eines Körpers macht. Der Körper ist eine Sammlung mehrerer und nach meinem Lehrgebäude ausgedähnter Substanzen, und hat folglich keine extensionem absolutam; sondern nur relatiuam: man müßte dann behaupten, daß die Materie ins Unendliche theilbar sey, und alsdann würde man sich freylich von einem Körper auch einen andern Begriff machen müssen. Die mir gemachte Instanz, daß die Seele in meinem Lehrgebäude lang, breit und dik seyn müsse, ist also eben so lächerlich, als gewiß es ist, daß mein Herr Gegner mich nicht verstanden hat. Das **Lange**, **Breite** und **Dike** der Körper ist nichts anders, als eine verwirrte Vorstellung der Art und Weise, wie die mehrern Substanzen, welche nach obiger Erklärung den Körper ausmachen sollen, und deren jede ihre besondere Ausdähnung hat, mit und neben einander zugleich exsistiren, und der Grund dieser verwirrten Vorstellung ist theils in extensione absoluta einer jeden dieser Substanzen und derselben Beziehung auf die mit ihr coexsistirende; theils aber in dem Zusammenhang der Seele mit ihrem organischen Körper, und in der besondern,

dern, auf diesen Zusammenhang sich grün-denden Art der gegenwärtigen Vorstellungen der Seele zu suchen. **Cartesius** hat also aus diesem einigen Grund unrecht, wann er die Substantialität des Körpers von desselben Ausdähnung herleitet: Dann ein Körper hat als Körper keine eigne Ausdähnung; diese haben nur die Substanzen, woraus er bestehet, und des Körpers Extensio ist blos relatiua. Alle endliche Substanzen sind nohtwendig ausgedähnt; aber nicht alle endliche Substanzen sind denkende Wesen. Endliche Geister können nicht auf die Art ausgedähnt seyn, wie andere nicht denkende endliche Substanzen: dann denkende und nicht denkende Wesen können nicht auf die nehmliche Art eingeschränket seyn. Welchen Begriff soll man sich aber von der Ausdähnung endlicher Geister machen? Ich antworte: Wie soll man es machen, das Innerste des Wesens eines Geistes einzusehen? Genug, daß man ganz wohl einen ausgedähnten Geist denken kan, ohne sich ihn lang, breit und dik, wie einen Körper, vorzustellen. Mein **Herr Gegner** giebt sich viel unnöhtige Mühe, meine Geister, wie er sich ausdrukt, weich, und endlich gar flüßig zu machen. Spöttereyen sind keine Beweise, und nur die Zuflucht kleiner Geister, die selbst nichts gründliches

den-

denken und schreiben können. Wann ich meinem Herrn Gegner nachahmen wolte: wie leicht könte ich ihn mit gleicher Münze bezahlen, und einen Versuch thun, ob nicht sein Gehirn flüßiger zu machen wäre?

Ein seltsamer Einwurf ist noch zu beantworten. Mein Mittelding hat Theile; es soll álso theilbar seyn: ein **epikurischer Atom** soll auch, und wenigstens idealisch theilbar seyn. Allem Ansehen nach hat **Epikur** meinem Herrn Gegner noch nicht viel offenbart. Wo sagt dann **Epikur**, daß sich seine **Atomen** auch nicht mit den Gedanken theilen liessen? Weiß dann mein **Herr Gegner** was ein **epikurischer Atom** sey? Es wird mir an Gelegenheit nicht fehlen, das System des **Epikurs** in einiges Licht sezen zu können. Ich verspahre bis dahin das weitere. Wann ich gesagt habe, und noch sage, daß mein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten kein **epikurischer Atom** sey: so gründe ich mich lediglich auf die **gassendische** und andere Erklährungen eines **Atoms**, und die übrigen Irrthümer, welche **Epikur** oder seine Nachfolger ohne Ursache und ohne alle Noht mit dem Begriff eines **Atoms** verknüpft haben.

An diesen Irthümern nehme ich schlechterdings keinen Theil, und weiß nicht, wie

ich es ansehen soll, wann man mir verhaßte Meinungen aufdringen will, die ich mir kaum in einem Traum als wahrscheinlich einbilden würde, zumahl da ich mich hierüber in der Zueignungsschrift bereits sehr deutlich erkläret, und mit wenigem fast alles gesagt habe, was zu sagen ist. Wann aber davon die Frage entstehet, ob die gassendische und andere Erklährungen von einem Atom richtig seyen, oder nicht: so werde ich auch eine ganz andere Antwort darauf ertheilen, und noch zur Zeit habe ich diese Untersuchung für unnöhtig und überflüßig erachtet. Kan erweislich dargethan werden, daß Epikur mit seinem Atom den nehmlichen Begriff verknüpft habe, welchen ich mit dem Mittelding verknüpfe: so mache ich mir eine Ehre daraus, das Geschlecht-Register dieses Mitteldings bis in das graue Alterthum hinausführen zu können. Andere wollen gern etwas neues sagen, und man gesteht es ihnen nicht zu. Mir ist es gleichgültig, etwas neues erfunden zu haben, oder nicht, und ich sehe mit Vergnügen, wann andere auch so gedacht haben, als ich. Allein, wann auch diesem so wäre; so würde doch dieses Mittelding sich von einem Atom allemahl in Ruckſicht auf die Begriffe, welche Epikur damit verknüpfet, und die ich mit dem Mitteldinge nicht verknüpfe,

knüpfe, unterscheiden. Mein Begriff von den Seelen und Geistern unterscheidet sich auch allemahl und himmelweit von den epikurischen Begriffen, und meine Geister oder Seelen sind niemahls Theile einer Materie, oder überhaupt niemahls materiell. Das Mittelding besteht aus Theilen: also soll es sich, wie die **epikurischen Atomen**, theilen lassen. Allein, wo habe ich dann gesagt, daß dieses Mittelding aus solchen Theilen bestünde, die vorausgesezt werden müssen, wann von der Theilbarkeit eines Dings die Rede ist, nehmlich aus für sich bestehenden Theilen oder Substanzen. Es ist hoffentlich mehr als deutlich, daß ich gerade das Gegentheil gesagt habe. Will man das Wort: **Theil**, in dem weitläuftigsten Sinn nehmen: so ist es leicht darzuthun, daß die Leibnizischen und Wolfischen Einheiten Theile haben, und also auch nach der Schluß-Kunst meines **Herrn Gegners** / wie die **epikurischen** Atomen/ theilbar seyen: Denn die Endlichkeit oder Einschränkung der Leibnizischen **Monaden** kan in nichts anders, als in einer gewissen Beraubung (priuatione) bestehen. Man kan sich also ein Etwas vorstellen, das von ihnen getrennet sey, und ein Etwas, das zu ihrem Wesen noch hinzukommen könte. Man kan sie sich also mit Theilen vorstellen. Wer sieht

aber nicht sogleich, daß es ein grosser Unterscheid sey, wann man sagt, ein Ding sey gewisser Eintheilungen fähig, und es sey theilbar. Wann von einem Ding etwas abgesondert werden soll, es sey nun in Gedanken oder würklich: so muß dasjenige, was abgesondert wird, etwas für sich bestehendes seyn: Ich rede aber hier nicht von den so genannten **Abstractionen**; sondern solchen Absonderungen, welche die **Quantität** eines Dinges verändern, oder vermindern. Das Mittelding läßt sich würklich eintheilen in **Etwas ausser dem andern**; aber dieses **ausser dem andern**/ kan ich nicht einmahl in Gedanken von dem **andern**/ geschweige dann würklich **absondern**. Eigne ich nun gleich dem Mittelding Theile zu: so sind es doch keine solche Theile, wie die Theile des Zusammengesezten, und der Schluß ist also ganz unrichtig; daß es auch theilbar seyn müsse, wie ein Körper, oder in dem Verstand, in welchem man auch den **Epikurischen Atomen** eine Theilbarkeit beylegen will. Ein einfaches Ding ist es deswegen doch nicht, denn ein einfaches Ding kan man sich unmöglich anders vorstellen: als ein Ding, das alles, was es ist, auf einmahl ist. Das Mittelding ist aber nach und nach, was es ist; (Erster Theil §. 26. Seite 62.) ob man sich gleich das in

ihm

ihm würklich Unterschiedene, nicht anders als in seinem Zusammenhang und auf einmahl vorstellen, ein solches Ding auch nicht anders als auf einmahl entstehen und auf einmahl untergehen kan, wann nehmlich dieser Untergang möglich seyn solte. (Loco citato, §. 23. (V.) Aber alles, was man ist, auf einmahl seyn, und zwar nach und nach seyn, aber auf einmahl vorstellbar seyn, sind zwey ganz verschiedene Begriffe. Ein zusammengesetztes Ding ist auch nach und nach was es ist; aber jeder seiner Theile läßt sich einzeln als eine **Substanz** gedenken. Das Zusammengesezte ist also nicht in dem Sinn auf einmahl vorstellbar, wie das Mittelding. Doch, ich will zu den **Atomen** zurükkehren.

Die Atomen mögen überhaupt ausgedähnt seyn, und so vielerley **Figuren** haben, wie sie wollen: so folgt doch noch nicht daraus, daß es mit ihrer Ausdähnung die nehmliche Bewandnis habe, wie mit der Ausdähnung der Körper, deren **Existenz** blos in den Beziehungen verschiedener **Atomen** auf einander gesucht werden muß, wann man die **atomistische Philosophie** annehmen wolte. Dieses sagt **Lukrez** sehr deutlich:

Inde aliae atque aliae similes ex ordine partes

Agmine condenso naturam corporis explent.

Es scheinet zwar, als ob nichts vollkommen gewisses von der uralten atomistischen Philosophie gesagt werden könne, indem viel darauf ankommen würde, die eigentliche Meinung des Demokrits zu wissen, dessen Schriften aber verlohren gegangen sind. Allein, wann man die Lukrezische Philosophie und die Epikurische nur für eine, die Epikurische aber mit dem Cicero für die Demokritische halten will: so scheinet es, es habe sich Epikur oder Demokrit von einem Atom diesen Begriff gemacht: Daß solcher aus gewissen Theilen bestünde, die nicht weiter theilbar seyen, weil sonst die Materie in das Unendliche theilbar seyn würde, und daß diese Theile nohtwendig zusammenhiengen, also daß nichts von ihnen getrennet werden könne. Das Wesen eines Atoms bestünde also eigentlich in der allervollkommensten Zusammensezung, und ein Atom wäre von andern zusammengesezten Dingen nur dem Grad nach unterschieden. Also erkläret auch Stanley in *Historia Philosophiae* Tomo III. pagina CVII. den Atom: „ Dicitur nempe, *Atomus* nobis, non quod minima sit, hoc est, quasi punctum (Magnitudinem enim habet.)

habet.) ſed, quod non poſſit diuidi, cum ſit patiendi incapax et inanis expers; adeo vt, qui *Atomum* dicit, dicat id: Quod et plagae ſecurum eſt, et pati nihil poteſt, quodque inuiſibile quidem propter exiguitatem ſit, ſed indiuiſibile tamen, propter ſui ſoliditatem." Es iſt alſo blos die allervollkommenſte Zuſammenſezung, welche das Weſen des Atoms ausmacht. Die Einſchränkung des Atoms wird in der **Figur** geſezt, da die Figur doch eigentlich eine gewiſſe **Modification** und nur eine Folge der Einſchränkung iſt; indem die Gröſſe ſchon Schranken in ſich hat, und nicht durch dasjenige, was man die **Figur** nennt, erſt ihre Einſchränkung bekomt; die **Figur** demnach nicht eigentlich ein Schranke der Geiſter genennet werden kan. „Ad *Figuram*, quae terminus magnitudinis eſt, quod ſpectat: neceſſe eſt inprimis, eam eſſe in *Atomis* multiplicem, ſiue *Atomos* eſſe inter ſe diuerſimode figuratas." Loco citato, pagina 110.

Allein, wann **Lukrez**, bey der **idealiſchen** Theilung der Körper, endlich auf dieſe allerkleinſten Theile kommt: ſo muß er noch weiter gehen, und auch dieſe allerkleinſten Theile oder **Atomen** wider in ihre Theile auflöſen, welche einfach ſind, und nicht wider Theile haben können. Haben nun die **Atomen** Theile, und zwar einfache

Theile;

Theile; so sind nicht sie, sondern diese ihre einfache Theile die *Primordia rerum.*

Diese einfache Theile lassen sich nicht anders als **Substanzen** gedenken. Das Mitelding läßt sich aber schlechterdings in keine Theile auflösen, die wider als **Substanzen** angesehen werden könten. Sein Wesen besteht nicht in der allervollkommensten Zusammensezung, wie das Wesen eines **Atoms.** Das nohtwendig, oder schlechterdings untheilbare Wesen eines Mitteldings besteht nicht nur in dem nohtwendigen Zusammenhang seiner Theile; sondern auch in der Beschaffenheit derselben, da sie schlechterdings nicht als vor sich bestehende Dinge, oder **Substanzen,** angesehen, oder gedacht werden können; sondern alle zusammen, in ihrem nohtwendigen Zusammenhang, nur eine **Substanz** ausmachen. Wann man also ein zusammengeseztes Ding nicht in dem weitläuftigsten Sinn nehmen will, in welchem man zur Noht auch **die Leibnizischen** und **Wolfischen Geister** als zusammengesezt ansehen könte: so kan man dieses Mittelding auch nicht als eine Art des Zusammengesezten betrachten, ob es gleich allemahl doch eine ganz neue und noch unbekannte Art des Zusammengesezten seyn würde; und was würde endlich hierauf ankommen?

Um

Um nun dieses aber noch deutlicher und begreiflicher zu machen: so will ich, was ich bisher gesagt habe, in das kürzeste zusammenfassen.

Epikur hat seine **Atomen** entweder für schlechterdings einfache Dinge, wie die neuern **Monaden** sind, gehalten; und alsdann ist es offenbar, daß seine **Atomen** und meine Mitteldinge wesentlich von einander unterschieden seyen; oder er hat sie für Körper gehalten, die aus Theilen bestünden, welche nicht von einander getrennet werden könten, und in diesem Fall hat er solche Theile entweder für besondere **Substanzen** angesehen, oder nicht. Sind die Theile seiner **Atomen Substanzen**: so sind es offenbar nicht die Theile, welche zusammengenommen meine Mitteldinge ausmachen. Solcher **Substanzen** Zusammenhang mag auch noch so nohtwendig seyn: so können sie doch in Gedanken von einander abgesondert werden; und weil sie einfach seyn müßten: so müßte man sie, nehmlich die für sich bestehende Theile des **Atoms**, als die *Primordia rerum*, wie ich schon erinnert habe, ansehen. Denn ihr Unterschied von einander, würde durch ihren nohtwendigen Zusammenhang nicht aufgehoben, und sie bleiben nach wie vor für sich bestehende Dinge, oder von einander unterschiedene

Sub-

Substanzen. In diesem Verstand hat Leibniz mit Recht die **materialischen Atomen** für unmöglich gehalten. Loco citato, Von der **Natur** und Gemeinschaft der **Substanz**, Seite 790. Sind aber die Theile der **Epikurischen Atomen** keine **Substanzen**/ oder für sich bestehende Dinge: so können sie entweder schlechterdings nicht für sich bestehen, oder nur in **gewisser Absicht**. Können sie schlechterdings nicht für sich bestehen, wie die Theile meines **Mitteldings**: so bestehet auch die nohtwendige Untheilbarkeit eines **Atoms** nicht in desselben vollkommensten Festig= oder Härtigkeit und dem Mangel des **Leeren**/ worauf doch **Epikur** die Untheilbarkeit desselben gründet. Wann **Lukrez** sagt:

Sunt igitur solida primordia simplicitate;

so versteht er darunter die allerfestesten oder härtesten, und zugleich kleinsten Körper in der **Natur**. Er theilt die Körper ein, theils in die ersten, oder ursprünglichen; theils in diejenigen, welche aus ihnen zusammengesezt sind:

Corpora sunt porro partim primordia rerum,

Partim

Partim concilio quae constant principiorum.
Sed quae sunt rerum primordia, nulla potest vis
Stringere; nam solido vincunt ea corpore demum.

Die vollkommene Härtigkeit dieser festen Körper will er ferner aus dem **Mangel** des **Leeren** in ihnen erklähren:

Sunt igitur solida, ac sine inani corpora prima.

Epikur hat die zusammengesezten Körper συγκρίσεις, das ist, *Concretiones*, oder *Concreta* genennet, und sie von denjenigen unterschieden, aus welchen sie bestehen. Vide DIOGENEM LAERTIUM, *de vitis Philosophorum*, Libro X. Segmento 40. seq. pagina 620. wo die Meinung des **Epikurs** nach des AMBROSII Uebersezung, welche **Meibom** verbessert hat, also erkläret wird:

„Haec autem (Corpora, ex quibus concretiones factae sunt) indiuidua sunt et immutabilia, nisi omnia in id, quod non est, interitura sint; sed valida substitura sint in dissolutionibus concretionum, plena per naturam exsistentia, vt

quae

quae non habeant, quorsum aut quo pacto dissolui possint."

Es wird also das Wesen des **Atoms** in der Vollkommenheit seiner Härtigkeit, oder in dessen allervollkommensten Zusammensezung gesezt, welche alles **Leere** in demselben gänzlich ausschließt. Sind nun die Theile eines **Epikurischen Atoms** keine **Substanzen**: so können sie doch auch nicht als solche Theile angesehen werden, welche schlechterdings nicht für sich bestehen können, wie die Theile meiner Mitteldinge, indem mit einem aus solchen, schlechterdings nicht für sich bestehenden, Theilen bestehenden Dinge der Begriff von der **Völligkeit**, oder vollkommensten Härtigkeit, welche sich in dem Mangel des **Leeren** gründet, nicht verknüpfet werden kan; es müßten also in dem gesezten Fall die Theile eines **Epikurischen Atoms** solche Theile seyn, welche zwar nicht **schlechterdings** aus der Zahl der **Substanzen** ausgeschlossen werden; aber doch, in **gewisser Absicht**, nicht für sich bestehen könten. Sie könten also in der Absicht nicht für sich bestehen, weil sie von Ewigkeit so beschaffen wären, nohtwendig mit andern Theilen ohne leere Zwischenräume zusammen zu hängen; man könte sie aber doch allemahl in Gedanken **abs-**

trahiren/ und jeden Theil eines Atoms/ sich als eine Substanz gedenken, und folglich auch fragen: Ob diese Theile, da sie, an sich betrachtet, Substanzen wären, wieder aus andern Theilen bestünden; oder schlechterdings einfach wären? Ersteres wäre ein Widerspruch; lezteres könte nicht Statt finden: dann wären die Theile der Atomen einfach; so könten sie auch von einander abgesondert werden.

Nunmehr, hoffe ich, wird es keinem Zweiffel mehr unterworfen seyn; daß ein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten und ein Epikurischer Atom/ sowohl ihrem Wesen nach, als in Ansehung der Begriffe, welche Epikur mit den leztern; ich aber mit den erstern verknüpfe; oder in Ansehung der Folgen, welche aus meiner Erklährung des Mitteldings und der Epikurischen des Atoms, nohtwendig fliessen, ganz unterschiedene Dinge seyen. Alle Theile eines solchen Mitteldings zusamengenommen machen nur eine einzige Substanz aus, und können niemahls einzeln betrachtet, sondern müssen allemahl in ihrem ganzen Zusammenhang auf einmahl / und folglich nur als ein Ding gedacht; können also auch nicht idealisch getheilet werden. Siehe meinen Versuch/ den ersten Theil/ §. 23. (bb)

Es thut nichts darzu, daß man sich hier mehreres in einem vorstellen, und etwas von dem andern, und ausser dem andern, unterscheiden könne; dieses heißt noch nicht theilen; weil dasjenige, was ich von dem andern theile, es sey nun würklich, oder mit den Gedanken, auch ohne das andere, muß bestehen können. Will man sagen: Ich theilte **idealisch**/ wann ich mir mehreres in einem, in dem Mittelding vorstellte: so will ich mich in keinen Wortstreit einlassen. Es ist aber doch allemahl ein Unterschied, ob ich sage: Ein Ding kan getheilet werden; und es hat Theile in sich, und ist einer Eintheilung in sich selbst fähig.

Ich habe jezt eine sehr **anmutige Frage** zu beantworten. Mein **Herr Gegner** will wissen: Was meine Geister für **Figuren** haben? Ich würde ihn sogleich auf das **Staubmänngen** in dem *Orbe picto* verwiesen haben, welches man den Kindern, wann sie solche Fragen thun, an statt der Antwort, vorzeigt. Allein mein höflicher **Herr Beurtheiler** hat mir diese Mühe gespahret; und weil Er schon weiß, was Er wissen soll: so habe ich ihm nur zu sagen, daß seine Frage überflüßig sey.

Nach meinem Lehrgebäude sind alle eingeschränkte Dinge ausgedähnt. Die endlichen

lichen Geister sind wesentlich von den Körpern unterschieden; die Art der Einschränkung der Geister und der Körper ist also auch nicht die nehmliche. Die Ausdähnung eines Geistes ist also auch von der Ausdähnung eines Körpers ganz und gar unterschieden. Die bestimmte Art der Ausdähnung ist dasjenige, was man eine **Figur** nennet: Wann sich nehmlich bestimmen läßt, auf welche Art ein Ding ausgedähnet sey: so hat ein solches Ding eine **Figur**. Es bekommt aber seine Ausdähnung nicht ihre Einschränkung von der **Figur**; sondern die **Figur** entspringt aus der Ausdähnung, und die Ausdähnung aus der wesentlichen Einschränkung des Dings. Ein Geist hat also keine körperliche **Figur**/ und zu fragen: Was er dann für eine **Figur** habe? wäre eben so viel, als wann ich fragte: Wie dann eine **Monade** aussehe? Genug! daß ein endlicher Geist ausgedähnt seyn muß, und daß seine Ausdähnung auch folglich gewisse **Modificationen** haben muß; dieses versteht man darunter, wann man von seiner **Figur** redet, und kan diese **Figur** nicht bestimmen, ohne das Wesen der Geister gleichsam bis auf den Grund zu durchschauen. Wann **ein Philosoph** die Unsterblichkeit der Seele auf das bündigste beweiset; ist er schuldig, mir auf die Frage zu antworten:

Was meine Seele nach dem Tode denken, und was sie thun werde? Habe ich erwiesen, daß die endlichen Geister ausgedähnt sind: so bin ich nicht schuldig, auch ihre **Figur** zu bestimmen. Allein es war meinem **Herrn Gegner** nur darum zu thun, das **anmutige Staubmännngen** anzubringen. Ich soll, wie mein **Herr Gegner** sagt, nicht ungeneigt zu glauben seyn, die Seele habe die Gestalt des Leibes. Allein ich bin kein **Kirchenvater**/ und habe mit den **Tertullianischen inneren Menschen** nichts zu thun.

Mein **Herr Gegner**/ ohne meine Meinung zu wissen, fähret fort zu schliessen, um mich zu widerlegen. Ich sage nichts, und Er antwortet mir: Wo habe ich dann gesagt, daß die Seele den ganzen Körper in allen Gliedmassen erfülle? Ich habe blos in einer Frage, die ich nicht beantwortet habe, die Meinungen einiger Alten und Neuern angeführet; ich habe nicht für nöhtig geachtet, sie zu nennen, und wann ich hätte weitläuftig seyn wollen; so hätte ich den **Stuart**/ den **Tabor**/ den **Perrault**/ und andere auf den Schauplaz tretten, und lustige **Rollen** spielen lassen. Weiß aber auch mein **Herr Gegner**/ was man einzuwenden pflegt, wann jemand behauptet: Die Seele erfülle den ganzen Körper? Man sagt nicht:

nicht: daß, wann ein Arm abgehauen würde, alsdann auch die Seele ein Stük von sich verlöhre; als welcher Einwurf gar zu abgeschmakt wäre; man sagt nur: Die Erfahrung widerspreche diesem Saz, indem die Seele von dem nehmlichen Theil des Körpers, welcher gleichwohl nicht mehr vorhanden ist, noch eine Empfindung zu haben scheinet, und es also gewiß sey, daß sie in dem Glied selbsten nicht empfinde, wo sie doch zu empfinden glaubt. Die Seelen in meinem Lehrgebäude sind untheilbar; sie mögen nun den ganzen Körper erfüllen oder nicht; so bleiben sie in einem wie in dem andern Fall, so wohl in dem ganzen Körper, als in einem Glied desselben, untheilbar.

Mein **Herr Gegner** kan sich nicht darinnen finden, daß die Seele einen Raum in dem Körper einnehmen solle. Wie artig sagt nicht dieser **anmutige Philosoph**: Es gienge noch so hin, wann sie ein **epikurischer Atom** wäre: dann in diesem Fall könte sie zwischen gewissen Theilgen des Gehirns liegen. Ich will aber nicht haben, daß sie ein **Atom** seyn soll. Also muß sie grösser und ausgedähnter seyn. Welch ein Schluß! Meines **Herrn Gegners** Seele ist kein **Atom**: also ist sie grösser als ein **Atom**. Dieses folgt nicht. Entweder ist ein Mittelding zwischen dem Einfachen und

Zusammengesezten und dem Atom einerley, oder beyde sind unterschieden. Ist es lezteres, wie es dann nicht anders ist: so ist es lächerlich zu fragen: Ob dieses Mitteldings grösser oder kleiner, oder eben so klein, als ein Atom sey? Es ist weder grösser noch kleiner, noch auch eben so klein, als ein materialischer Atom. Beyde können nicht in einen solchen Vergleich mit einander gesezt werden.

Aber wie? fragt mein Herr Kunstrichter/ welcher im Fragen eine besondere Gabe hat, können zwo Substanzen einander durchdringen, und in einerley Raum seyn? Weiß dann dieser Herr, was der Raum ist? Ist er von dem Körper unterschieden? Oder ist der Körper, welcher den Raum einnimmt, und der Raum, den er einnimmt, ein Ding? Ist er eine Substanz/ oder nicht? Ist er eine durchdringliche Substanz? Ist ein Unterschied zwischen einem *Spatio absoluto et relativo*, oder keiner? Ist das Epikurisch-Lukrezische *Inane* und der Raum einerley oder nicht? Und in welchem Verstand ist ersteres? Ich habe nirgends hierüber mich deutlich erkläret, und solches auch nicht nöhtig gefunden. Ich habe aber auch nirgends gesagt, daß der Körper und der Geist einander durchfliessen könten. Der Körper kan in

den Geist ganz und gar nicht würken, folglich auch ihm nicht widerstehen, und in so fern kan man wohl sagen, daß der Geist einen Körper durchdringen könne. Der Geist nimmt aber deswegen doch nicht den nehmlichen Raum ein, den der Körper, den er durchdringt, einnimmt.

Wann ich meinem **Herrn Gegner** alles begreiflich machen solte, was er mich fragt: so müßte ich ganze **Folianten** schreiben. Ein anders ist, wann man sagt: Der Geist, der in uns ist, nehme den nehmlichen Raum ein, den unser Körper einnimmt, und unser Körper den nehmlichen, den unser Geist einnimmt; und ein anders ist es, wann man sagt: Unser Geist nehme in unserm Körper einen Raum ein, und unser Körper könne ihm nicht widerstehen. Es ist dieses freylich noch nicht alles: aber doch einsweilen nicht wenig gesagt. So viel als sich begreiffen läßt, und ich begreiflich machen kan, werde ich zu seiner Zeit mit mehrerm sagen. Aber mein gegenwärtiger **Herr Gegner** ist der Mann nicht, mit welchem ich mich hierüber einlassen kan. Kurz! wer mich fragt: Wo der Siz unserer Seele sey, und welchen Raum sie in dem Körper einnehme? der fragt mich eben so viel, als wie ihre wesentliche Ausdähnung beschaffen, und von der Ausdähnung des

Körpers unterschieden; imgleichen, auf welche Art sie mit ihm vereiniget seye?

Mein Herr Gegner will endlich den von mir begehrten Widerspruch anzeigen. Darauf habe ich lange gewartet. „Die Seele „soll weder einfach noch zusammenge„sezt seyn. Dies ist/ unsers Erach„tens/ ein Widerspruch. Wir er„klären uns näher; heißt es: Dieses wäre zu wünschen: „Einfach und zusam„mengesezt/ sind einander: *Contradi„ctorie*, das ist/ widersprechend ent„gegen gesezt/ nicht anders/ wie „Eins und Viele/ oder Mehrere.„ Mein Herr Gegner soll dem Vernehmen nach ein guter Uebersezer seyn: Dann *Contradictorie* hätte ich auch mit widersprechend gegeben. „Wie nun? fährt er „fort: wann jemand käme und sagte: „Er hätte Aepfel in der Tasche/ und „man solte rahten; Wie es damit be„schaffen wäre: soviel aber wäre ge„wiß, daß er weder einen noch viele „hätte. Was würde man sagen? Man erlaube mir zu antworten: Wie nun: wann jemand käme, und sagte: Er kenne einen Mann, der so hiesse, wie mein Herr Gegner; dieser aber wäre weder ein ganzer/ noch halber Philosoph; ich solte rahten: Wie es mit ihm beschaffen wäre?

Was

Was würde ich sagen? Ich würde sagen: Es sey ein Mann, der gar unter die **Philosophen** nicht zu rechnen wäre. Solche Bewandnis hat es auch mit der Seele. Sie ist nicht unter die einfachen und auch nicht unter die zusammengesezten Dinge zu rechnen, als nur in gewisser Absicht, wovon aber jezo die Rede nicht ist. Daraus folgt aber nicht, daß sie gar nichts sey: so wenig als mein **Herr Gegner** gar nichts ist, wann er gleich weder **ein ganzer** noch **ein halber Philosoph ist**. **Lukrez** behauptete; Es seye kein mittlers Ding zwischen dem Körper und dem Leeren möglich.

Praeterea nihil est, quod possis dicere ab omni
Corpore seiunctum secretumque esse ab INANI:
Quod quasi tertia sit rerum natura reperta.

Was dem **Lukrez** damahls unbegreiflich war, das ist jezo meinem **Herrn Gegner** eben so unbegreiflich. **Lukrez** hatte aber doch noch mehr Recht: Dann unter dem Körper verstunde er eine jede **Substanz**. Es ist wahr, daß man den Begriff von dem Einfachen und Zusammengesezten auf eine solche Art bestimmen kan, daß kein drittes

 möglich

möglich bleibet. Aber alsdann hat es, dessen ungeachtet, nach wie vor, nicht nur seine vollkommene Richtigkeit, daß eine eingeschränkte Einheit sich schlechterdings nicht gedenken lasse; sondern es wird auch nimmermehr dargethan werden können, daß das Zusammengesezte ohne Unterschied der Kraft zu denken unfähig sey, und am Ende würde man doch, wann man anders die lächerlichsten Widersprüche vermeiden will, zugeben müssen, daß ein eingeschränkter Geist von keiner andern, als derjenigen Beschaffenheit seyn könne, von welcher das Ding ist, welches ich ein Mittelding genennet habe.

Was will aber endlich mein **Herr Gegner** damit sagen: Daß **Einfach** und **Zusammengesezt** einander widersprechend entgegen gesezt seyen, und daß also ein Mittelding zwischen beyden unmöglich sey? Ich verstehe ihn zwar gar wohl, und besser als Er mich versteht. **Einfach** und **Zusammengesezt** sezet Er einander entgegen, wie **Eins** und **Viele**/ oder **Mehrere**; gleich als ob hier nur von Zahlen die Rede wäre. Besteht das Wesen des Zusammengesezten allein in der **Vielheit**: so machen viele Geister auch ein Zusammengeseztes aus. Es ist die Rede von der **Qualität** der Dinge, und nicht von ihrer **Quantität**.

Wann

Wann ich untersuche: Ob zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten ein Mittelding möglich seye; so habe ich blos mit der **Qualität** der Dinge zu thun. Ich will den Begriff von dem Zusammengesezten einsweilen bestimmen, daß es eine Sammlung mehrerer **Substanzen** seyn soll. Nun frage ich aber: Wie sind diese **Substanzen** beschaffen? Sind sie von der nehmlichen Beschaffenheit wie das Einfache, oder von anderer Beschaffenheit, und können in diesen **Substanzen** Würklichkeiten ausser Würklichkeiten seyn, die ohne einander nicht bestehen, oder gedacht werden können? Ist das Zusammengesezte wohl gar in das Unendliche theilbar? Finde ich nun, daß ich mir eine **Substanz** von anderer Beschaffenheit als das Einfache, ohne Widerspruch vorstellen kan, und daß mehrere **Substanzen** zusammengenommen, oder in ihrer Verbindung mit einander eine **Qualität** herfürbringen können, die eine einzele **Substanz** nicht haben kan: so kan ich diese einzelne **Substanz**, welche von anderer Beschaffenheit als das Einfache ist, und auch nicht von der Beschaffenheit, oder **Qualität** ist, welche lediglich aus der Verbindung mehrerer **Substanzen** mit einander entspringet, gar wohl eine **Mittel-Substanz** zwischen dem Einfachen und Zusammen-

gesezten nennen, und diese **Mittelsubstanz** findet an dem Saz **des Wiederspruchs** keinen Feind. Dann **Einfach** und **Zusammengesezt** bleiben einander doch widersprechend entgegen gesezt, wann auch ein Ding möglich seyn solte, das nicht einfach wäre, ohne zusammengesezt zu seyn. Geist und Körper sind einander widersprechend entgegen gesezt; und dieser Widerspruch bleibet, wann gleich ein Ding möglich ist, das weder ein Geist noch ein Körper ist. Leben und Tod sind einander widersprechend entgegen gesezt; gleichwohl ist ein mittlerer Zustand zwischen Leben und Tod möglich. **Ein höflicher Gegner** und **ein grober** sind einander widersprechend entgegen gesezt; gleichwohl ist **ein Gegner** möglich, welcher weder **höflich** noch **grob** ist.

Mein Herr Gegner will mir zeigen, daß ein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten etwas widersprechendes sey, und ich müßte mich sehr irren, oder er schließt auf folgende Weise:

Alle Dinge sind entweder einfach / oder zusammengesezt;
Unsre Seele ist ein Ding;
Unsre Seele ist also entweder einfach oder zusammengesezt.

Hieraus

Hieraus folgte freylich, daß ein Mittelding etwas widersprechendes wäre, wann nur der Saz: **Alle Dinge sind entweder einfach oder zusammengesezt**/ seine Richtigkeit hätte. Allein diesen Saz läugne ich; und mein **Herr Gegner** will mich aus dem nehmlichen Saz widerlegen, den ich läugne. Heißt dieses nicht Petitio Principii? Mein **Herr Gegner** hat wohl zu widersprechen; aber nicht die einander widersprechende Dinge einzutheilen gelernet. Solche einander widersprechende Dinge widersprechen einander entweder **unmittelbar**/ oder **mittelbar**. Daß das Einfache und das Zusammengesezte Contraria seyen, gebe ich meinem **Herrn Gegner** gerne zu. Daß es aber Contraria immediata seyen; muß er erst erweisen, ehe er mir, seinem Versprechen gemäß, den begehrten Widerspruch zeigen will. Ich sage, es sind Contraria mediata, und dieses habe ich erwiesen. Er erweise nun das Gegentheil:

Et erit mihi magnus APOLLO.

Wann uns keine andere, als einfache und zusammengesezte Dinge bekannt wären, und wir die Beschaffenheit eines uns unbekannten Dinges erklähren solten: so könten wir zwar unser Urtheil auf folgende Art fällen: Daß solches unbekannte Ding entweder einfach oder zusammengesezt seyn müsse; weil

weil uns nur einfache und zusammengesezte Dinge bekannt wären; wir wüßten aber nicht, ob es nicht Dinge von einer andern Beschaffenheit, als die Einfachen und Zusammengesezten, gebe. Dieses ist das gründlichste und bescheidenste Urtheil, welches in solchem Fall ein **wahrer Philosoph** fällen kan und wird. Die, welche mit so seichten Gründen, wie mein **Herr Gegner**, so kühn behaupten, daß kein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten möglich sey, sind nicht klüger, als **Epikur** und **Lukrez**, welche keine **mittlere Natur** zwischen dem Körper und dem Leeren zulassen wolten. Wie verwegen ist nicht diese Eintheilung der ganzen **Natur** in den Körper und das Leere! Wie verwegen ist sie in das Einfache und Zusammengesezte! Welche einen leeren Raum behaupten, müssen doch ein *Medium* zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten zulassen, obgleich dieses *Medium* nicht ein *Medium Participationis*, sondern *Negationis* wäre; wie man in der Schule redet. Kennen wir dann alle in der ganzen Natur mögliche Dinge, und wird nicht hierzu ein unendlicher Verstand erfodert? **Der Saz des Widerspruchs** lehrt uns in seiner einfältigen Wahrheit nichts weiter, als daß ein Ding nicht zugleich sein Gegentheil seyn könne. Ein zusammengeseztes

seztes Ding kan also nicht zugleich sein Gegentheil seyn; ein einfaches eben so wenig. Ist nun unsere Seele einfach; so ist sie nicht zusammengesezt: ist sie zusammengesezt; so ist sie nicht einfach. Allein aus diesen Säzen, welche von dem **Subject** nur sagen, was es **nicht ist**/ kan kein bejahender Schluß gezogen, oder nicht daraus gefolgert werden, was dann das **Subject** eigentlich sey. Ist die Seele nicht zusammengesezt: so folgt nicht daraus, sie sey einfach; sondern nur, sie sey ein dem Zusammengesezten entgegen geseztes Ding. Das Einfache ist nun zwar dem Zusammengesezten entgegen gesezt; aber bleibt nicht allemahl die Frage noch übrig: Ob nicht wohl mehr Dinge dem Zusammengesezten entgegen stehen, als das Einfache? Ist dieses: so ist das Einfache dem Zusammengesezten nicht **unmittelbar**/ sondern nur **mittelbar** entgegen gesezt. So lange wir nicht alle in der ganzen **Natur** mögliche Dinge kennen: so lange können wir auch mit Gewisheit nicht sagen, das Einfache wäre dem Zusammengesezten einzig und allein, oder **unmittelbar** entgegen gesezt. Ein blosses **sceptisches Vielleicht** gilt hier aller dings unendlich mehr, als ein in den Tag hinein gewagter verwegener Ausspruch. Man gehe mit der größten Aufmerksamkeit alle Schrif-

ten

ten der alten und neuen Weltweisen durch, und vielleicht sind sie mir so bekannt, wie meinem **Herrn Gegner.** Man nenne mir aber nun einen einzigen, welcher mehr erwiesen hätte, als daß unsere Seele nicht zusammengesezt seye. Soll nun hieraus gefolgert werden, daß sie einfach sey: so muß solches nohtwendig mittelst des folgenden Vernunftschlusses geschehen:

Alle Dinge sind entweder einfach oder zusammengesezt;
Die Seele ist nicht zusammengesezt:
Also ist sie einfach.

Wann mein **Herr Gegner** den Saz: **Alle Dinge sind entweder einfach/ oder zusammengesezt**, denket: so folgen nach dem Lehrgebäude, nach welchem er denket, seine Gedanken also auf einander: Alle Dinge, oder **Substanzen**/ unendliche und endliche, sind einfach. Diese einfache **Substanzen existiren** entweder einzeln, oder in einer gewissen Verbindung mit einander. Erstere behalten den Nahmen der **Einheiten**; leztere nennt man **Zusammengesezte.** Da nun alle Einheiten entweder einzeln, oder **in** einer Verbindung mit einander **existiren:** so sind alle Dinge entweder einfach oder zusammengesezt. Nunmehro ist es hoffentlich deutlich, wann mein **Herr Gegner**

Gegner ein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten nicht begreiffen kan. Es muß aber noch unentschieden bleiben, von welcher Beschaffenheit die Theile des Zusammengesezten seyen, und ich fodere mit Recht; daß mein Herr Gegner, ehe er die ganze Natur in einfache und zusammengesezte Dinge eintheilet, zuvorderst erweise: I. **Daß es Einheiten gebe**; und II. **daß das Einfache dem Zusammengesezten einzig und allein, oder unmittelbar entgegen stehe.** Denn wenn ich ihm auch zugeben wolte, es gäbe Einheiten: so kan ich ihm doch noch nicht zugeben, daß auch die Theile des Zusammengesezten; vielweniger aber, daß alle und jede mögliche **Substanzen** einfach seyen und seyn müßten. Es könnten zum Exempel nach vieler Meinung die Seelen einfach seyn, und die Materie doch nicht aus **Monaden** bestehen. Mein **Herr Gegner** könte mir einwenden, daß, wann die Rede davon wäre; ob alle Dinge entweder einfach, oder zusammengesezt seyen; er nicht nöhtig habe, erst zu erweisen, daß es Einheiten gebe; sondern es genug sey, wenn er nur das Wort: **Einfach** erklährte. Allein wenn mein **Herr Gegner** den Saz denkt, daß alle Dinge entweder einfach; oder zusammengesezt seyen: so sezt er in Gedanken vor-

aus; die Einfachigkeit käme dem Endlichen eben so wohl wie dem Unendlichen zu, welches er mir doch aus dem Begriff von dem Einfachen nimmermehr klar machen kan. Er muß also diesen Beweis führen, ehe ich ihm zugeben kan, daß auch eine endliche Einheit möglich sey: Und wie will er ihn führen? Beweist er die **Existenz** einer Einheit aus den nehmlichen Gründen, aus welchen ich sie erwiesen habe: so muß Er mir zugeben, daß nur eine einzige, aber uneingeschränkte, und folglich keine eingeschränkte Einheit möglich sey. Gesteht Er mir dieses ein: so hat unser Streit ein Ende. Beweist Er mir auf das überzeugendste, daß weder zusammengesezte Seelen möglich seyen; noch auch die Körper in das Unendliche aus immer wider zusammengesezten Theilen bestehen könten: so hat Er noch nicht erwiesen, daß es eingeschränkte Einheiten gebe. Er hat nur beweisend gezeiget, was die Seelen und die **Elementen** der Körper nicht seyen; nicht aber, was sie seyen. Will Er so schliessen: **Die Seelen und die Elementen sind nicht zusammengesezt, und also einfach**: so begehet Er einen **Cirkel in dem Schliessen**, da Er voraus sagt, was Er erweisen soll; dann ehe gefolgert werden kan, die Seelen oder die **Elementen** der Körper sind nicht zusammengesezt,

gesezt, also sind sie einfach; ehe dieses, sage ich, gefolgert werden kan, muß erst erwiesen seyn, daß alle Dinge entweder einfach, oder zusammengesezt seyen.

Mein Herr Gegner kan also nicht erweisen, daß die Seelen und die Elementen einfach seyen, ehe er bewiesen hat, daß alle Dinge entweder einfach, oder zusammengesezt seyen. Er kan aber auch diesen Saz nicht eher beweisen, bis er vorher bewiesen hat, daß es einfache Dinge gebe. Er begeht also allemahl einen **Cirkel in dem Schliessen**, wann er aus dem Saz, daß es einfache und zusammengesezte Dinge gebe, beweisen muß, daß alle Dinge entweder einfach oder zusammengesezt seyen; nicht anders aber, als aus diesem leztem Saz, daß nehmlich alle Dinge entweder einfach oder zusammengesezt seyen, beweisen kan, daß es einfache Dinge gebe: Dann, ich wiederhohle dieses mit Bedacht, aus meinen Gründen kan mein Herr Gegner die Einheit GOttes nicht erweisen, ohne gezwungen zu seyn, mir auch die Unmöglichkeit eingeschränckter Einheiten zuzugeben. Vielleicht aber ist dieser Herr so freygebig, und beschenkt mich mit einem Beweis a priori von der Möglichkeit eingeschränkter Einheiten. Wann ich Ihm aber auch zugebe, es seyen einfache Dinge möglich, ohne einen

nen Beweis von ihm zu fodern: so hat Er doch noch das zweyte zu erweisen, daß nehmlich die einfachen Dinge einzig und allein, oder **unmittelbar** den zusammengesezten Dingen entgegen stünden, ehe er behaupten kan, daß alle Dinge entweder einfach oder zusammengesezt seyen. Es geht nicht an, daß derselbe den Unterschied zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten blos in der **Quantität** gründe; denn alsdann sezt er wider voraus, daß alle **Substanzen** einfach seyen, welches aber lächerlich ist. Auf diese Weise will ich alles darthun, was man nur bewiesen haben will. Ist aber das Zusammengesezte in der **Qualität** von dem Einfachen unterschieden: so bleibt allemahl so lange eine mittlere **Qualität** möglich, bis das Gegentheil erwiesen ist.

Wie will nun mein **Herr Gegner** seinen Beweis führen? Es müßte zuerst das grosse Geschäfte der Eintheilung aller in der ganzen **Natur** möglichen Dingen vorgenommen, und dann deutlich gezeigt werden, daß die einfachen Dinge die einzigen seyen, welche den zusammengesezten entgegen stünden. Ich zweifle aber sehr, daß die gelehrte Welt meinem **Herrn Gegner** dieses grosse Geschäfte auftragen werde. Ich traue Ihm zwar so viel zu, daß Er seine Aepfel in der Tasche richtig zählen möge;

aber nicht, daß er alle verschiedene Arten der möglichen Dinge jemahls zählen oder begreiffen werde.

Die **Philosophen**/ welche niemahls irren, in nichts ungewis sind, ihre Vernunft durch die vielen **Demonstrationen** ganz erschöpfen, und zulezt einem ausgesogenen Felde gleich machen, werden zwar bald mit einer **Demonstration** gegen mich fertig seyn. Sie dürfen nur schliessen:

Alle Dinge haben entweder Theile/ oder keine;
Was keine Theile hat/ ist einfach;
Was Theile hat/ ist zusammengesezt;
Alle Dinge sind also entweder einfach oder zusammengesezt.

Ich gebe ihnen dieses und noch mehreres zu, wann sie wollen. Sie sagen damit mehr nichts, als daß alle Dinge, welche Theile haben, auch Theile haben; welche aber keine Theile haben, auch keine Theile haben.

Man mag dasjenige, was ich ein Mitteldinge nenne, wann man will, ein zusam̃engeseztes, oder ein einfaches Ding nennen; es ist mir gleichgültig. Die Frage ist nur davon: Ob ein solches Ding möglich sey, wie dasjenige ist, das ich als ein Mittelding

zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten erklähret habe? Wer gegen mich erweisen will, es sey kein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten möglich, der nimmt beyde Wörter: **Einfach** und **Zusammengesezt** in einem andern Verstand als ich, und fängt also einen **unnöhtigen Wortstreit** an, oder er sezt, wie ich schon erinnert habe, voraus, was noch erst zu erweisen ist. Unter die zusammengesezten Dinge kan dieses Mittelding nimmermehr gerechnet werden, so lang man ein zusammengeseztes und ein theilbares Ding für eines hält: Dann dieses Mittelding ist seinem Wesen nach schlechterdings untheilbar. Unter die einfachen Dinge kan man es auch nicht rechnen, so lange man in Substantia ipsa vnitatis nicht Würklichkeiten ausser Würklichkeiten zugiebt. Will nun mein **Herr Gegner** alles, was untheilbar ist, einfach nennen: so gebe ich ihm zu, daß alle Geister einfach seyen. Schließt er aber daraus, daß alle Geister unausgedähnt seyen: so ist solches ein betrüglicher Schluß, welcher sonst *Sophisma* imperfectae enumerationis heißt. Dann Er verschweigt eine Art untheilbarer Dinge, welchen eine Ausdähnung zukommt, nehmlich diese Art, da das untheilbare Ding zwar aus Würklichkeiten ausser Würklichkeiten besteht, die

aber

aber so mit einander verbunden sind, daß keine derselben ohne die andere bestehen, oder ohne die andere, ausser dem Zusammenhang und einzeln gedacht werden kan. So lange nicht die Unmöglichkeit einer solchen Art des Untheilbaren erwiesen ist: so lange ist es auch lächerlich, wann man sagt: Es sey zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten kein Mittelding möglich. Bestimme ich den Begriff des Zusammengesezten also, daß in denselben Würklichkeiten ausser Würklichkeiten befindlich seyen, welche ohne einander bestehen und gedacht werden können: so ists offenbar, daß ein Ding möglich seyn könne, welches nicht einfach ist, ohne zusammengesezt zu seyn, oder nicht zusammengesezt ist, ohne einfach zu seyn. Nenne ich zusammengesezt alles dasjenige, was aus Würklichkeiten ausser Würklichkeiten besteht: so nenne ich zwey verschiedene Dinge mit einerley Nahmen; und wann ich in diesem Verstand zugebe, daß alle Dinge entweder zusammengesezt oder einfach seyen: so wird doch dadurch niemahls die Möglichkeit eines Dings ausgeschlossen, welches schlechterdings untheilbar ist, ohne einfach zu seyn; sondern es wird nur diesem Ding der nehmliche Nahme gegeben, welchen man theilbaren Dingen giebt. Weil nun theilbar seyn und schlechterdings untheilbar seyn

einander widersprechend entgegen gesezt sind: so müssen diese einander widersprechende Dinge auch durch die Nahmen unterschieden werden.

Eben so verhält es sich, wann man das Mittelding zu den einfachen Dingen nehmen wolte. Ich habe daher, und hoffentlich mit dem hinreichendsten Grunde, die Begriffe von dem Einfachen und Zusammengesezten also bestimmet, daß ein Mittelding zwischen beyden gedacht werden könne.

Ich will noch weiter ausführen, daß **die Natur** schlechterdings nicht in zwey einander **unmittelbar** entgegen gesezte Dinge eingetheilet werden könne, und es ein **blosses Wortspiel** sey, wann man sagt, daß alle Dinge entweder einfach oder zusammengesezt seyen. Für jezo will ich nur das wesentlichste hiervon berühren.

Die ganze **Natur** ist endlich, und muß also einen Anfang und ein Ende haben. Sie muß also in zwey Extrema nohtwendig eingetheilet werden können; oder in zwey Dinge, welche einander entgegen gesezt sind. Diese zwey Extrema müssen mit einander verknüpfet werden, wann sie zusammen die ganze **Natur** ausmachen sollen. Sie können aber mit einander nicht verknüpft werden, ohne gewisse Mitteldinge, oder Dinge von einer mittlern Beschaffenheit. **Die Natur**

tur würde also eingetheilet in zwey Extrema, oder in ihren Anfang und ihr Ende, und in die Dinge, die zwischen den beyden Extremis sind. Wann alle in der ganzen Natur befindliche Substanzen Einheiten wären: so wären auch eigentlich keine zusammengesezte Dinge in derselben; und man könte also nicht einmahl **problematisch** sagen, daß vielleicht alle Dinge entweder einfach oder zusammengesezt wären; sondern man müßte sagen, daß alle Dinge einfach wären. Wäre nun dieses, und wären folglich keine **Substanzen** von einer andern Beschaffenheit, als die einfachen: so würde die Natur ohne Anfang und ohne Ende seyn. Die Endlichkeit der Natur erfodert ihre Haupt-Eintheilung in zwey Extrema oder **äusserste Dinge**, die einander in ihrer **Qualität** widersprechen, und allein durch die Dinge von mittlerer Beschaffenheit mit einander verknüpft werden können und müssen. Einheiten aber kan man nichts anders, als nach den Graden ihrer Kräfte, oder ihrer innern Veränderungen, welche ein gewisses Maß der Kraft voraus sezen, von einander unterscheiden, wenn sie anders von einander unterschieden werden können und sollen, und sich die Kräfte nach Graden messen lassen. Mithin kan man allein den Begriff von der **Quantität** auf

sie anwenden, welcher dem Körperlichen jedoch eigen zuzugehören scheinet.

Die Einheit, welche wir **Gott** nennen, kan also, wie ich oben schon angemerkt habe, von der endlichen Einheit nicht unendlich unterschieden seyn; sondern so wie eine endliche Einheit von der andern, nach den Graden ihrer Kräfte, mehr oder weniger unterschieden ist: so ist auch Gott von einer endlichen Einheit mehr oder weniger als von der andern, oder aber von einer unendlicher als von der andern unterschieden; welches sich aber, als widersprechend, nicht gedenken läßt. Ist nun der Unterschied zwischen der Einheit Gottes und den übrigen Einheiten nicht unendlich: so ist auch Gott von der Natur unzertrennlich, und die weitern Schlüsse ergeben sich von selbst.

Ich will noch weiter gehen: Der Unterschied zwischen zweyen endlichen Dingen kan nicht unendlich seyn. Wären nun in der **Natur** zwey einander **unmittelbar** widersprechende Dinge, das ist, **Substanzen** (**Dann nur hiervon ist die Rede**); so könten vorerst die zwey einander unmittelbar widersprechende **Substanzen** in der nehmlichen **Natur** eben so wenig, als einander widersprechende **Prädicate** in einem **Subject** beysammen bestehen. Für das andere aber wären sie unendlich von einander

un-

unterschieden. Dann da kein mittleres Ding zwischen beyden möglich wäre: so müßte allerdings ihr Abstand von einander unendlich, oder ein unendliches Inane zwischen beyden seyn, welches sich aber ohne Widerspruch nicht gedenken liesse.

Da nun zwey endliche, einander widersprechende Dinge, oder **Substanzen**/ nicht unendlich voneinander unterschieden seyn können; gleichwohl aber von einander unendlich unterschieden seyn müßten, wann sie einander **unmittelbahr** widersprächen: so folgt der Schluß ungeruffen, daß in der nehmlichen **Natur** keine zwey einander **unmittelbar** widersprechende Dinge oder **Substanzen** möglich seyen. Ein Saz, mit dessen Hülfe man vielleicht in der **Methaphysik** es weiter bringen kan. Ist dieses: so können auch nicht alle in der ganzen **Natur** befindliche Dinge in einfache und zusammengesezte, mit Ausschliesung eines dritten Dings, eingetheilt werden, und der Begrif des Einfachen und Zusammengesezten muß also auch so bestimmet werden, daß ein drittes zwischen beyden möglich bleibe. Wird dieses also bestimmt: so läßt sich auch **Gott** von der **Natur vollkommen** und **hinlänglich** unterscheiden, also, daß man sagen und begreiflich machen kan, daß Er von allen endlichen Dingen gleich unendlich unterschieden

sey,

sey, weil Er allein einfach ist; alle endliche Dinge aber in meinem **Lehrgebäude** entweder zusammengesezte oder Mitteldinge zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten sind.

Mein **Herr Gegner** eilet nun zum Schluß, und ich auch. Ich soll zugeben, so befiehlt Er mir, daß die Seele entweder zusammengesezt, oder **eine einzige und ganze Monade** sey. Wo habe ich sie dann zu einer **halben Monade** gemacht? Ich sage, sie ist gar keine **Monade**, ob ich gleichwohl geschehen lassen kan, daß man sie so nenne, wenn man sie nur mit den **Leibnizischen Monaden** nicht verwechselt.

Es soll nichts helfen, wann ich sage, die Seele sey freylich ausgedähnt, aber ihrem Wesen nach nicht theilbar. „**Dann wer verstehet das?**" Kan ich etwas dafür, wann mein **Herr Gegner** dieses nicht versteht? „**Alle unsere Begriffe lehren,** „heißt es ferner, **daß ein ausgedähntes** „**Ding, es sey nun hart oder flüßig,** „**sich durch einen Schnitt oder Hieb** „**durchfahren lasse.** Ich habe diesen Einwurf schon beantwortet; es wird aber mein **Heer Gegner** erlauben, zu fragen: Was Er damit sagen wolle: „**Alle unsere** „**Begriffe?**" Sollen dieses nur die Begriffe der **Herrn Verfasser der anmutigen**

gen Monatsschrift/ welches ich doch nicht glaube, sodann seine eigene, des Herrn Verlegers/ des Herrn Sezers/ und des Herrn Drukers seyn; oder sollen es die Begriffe des ganzen menschlichen Geschlechts seyn? Ich versichre aber den Herrn/ mit dem ich es zu thun habe, daß sich meine Geister weder vor seinem Schnitt noch vor seinem Hieb, womit Er ihnen so unbarmherzig drohet, fürchten; sondern sich vielleicht noch tapferer, als die miltonische Engel, halten werden.

Auf das gelindeste von der eingebildeten Widerlegung oder anmaßlichen Recension meines Herrn Kunstrichters zu urtheilen: so hat solcher ein Werk beurtheilet, welches nicht exsistirt oder vielleicht niemahls exsistiren wird. Er hat mich gar nicht verstanden, und wird mich auch in diesem Lauff der Dinge schwerlich jemahls verstehen lernen.

Barbarus ILLI *sum, quia non intelligor* ILLI.

Er redet von einem geistigen Mittelding, das nicht einfach und nicht zusammengesezt sey. Ich kenne kein einfaches und kein zusammengeseztes Mittelding; sondern nur ein Ding, das ich, weil es nicht einfach noch zusammengesezt ist, ein Mittelding zwischen beyden genennet habe. So genau

denket

denket mein **Herr Gegner**/ und so genau drukt Er sich aus. Weiß Er auch, was der eingebildete Raum und die eingebildete Zeit ist, wozu Er das Mittelding, als einen dritten Mann, rechnet?

Doch was halte ich mich noch länger hierbey auf? Mein **Herr Recensent** kan sich damit begnügen, daß ich Jhm zu Ehren und zu Gefallen eine ausserordentliche und überflüßige Ausgabe von einigen Stunden Zeit und einer Handvoll Wiz gemacht habe.

Es ist meinem **Herrn Recensenten** oder **Gegner** vielleicht nicht zu verdenken, wann es Jhm unmöglich vorkommt, daß Seelen, welche ein **Freyherr von Leibniz** und ein **Freyherr von Wolff** für einfach gehalten haben, nunmehro Mitteldinge zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten seyn solten. Beyde **grosse Männer** sind todt, der Neid macht keinen Anspruch mehr an ihrer Asche. Allein **Leibniz** und **Wolff** bleiben **grosse Weltweisen**/ wann auch schon ein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten möglich seyn solte.

Die Weltweisheit ist eine Wissenschaft, die zu unserm Unglück erfunden worden ist, wann sie uns nicht bescheiden und ruhig macht.

Jch habe die Eitelkeiten der Welt, die grossen und die kleinen, die dunkeln und glän-

glänzenden, kennen lernen, und mitten in dem Lärmen mir eine Stille, und in dem Gedränge der Boshaften und Thoren mir eine gewisse Einsamkeit ausersehen, und zu meiner angenehmsten Gespielin mir die Weltweisheit erkohren. Ich habe keinen Geschmak an gelehrten Streitigkeiten; doch halte ich sie auch nicht ohne Unterschied für unnüz. Man muß bisweilen Krieg führen, um Friede zu haben. Weil es dann nicht anders seyn kan: so habe ich meinem **Herr Gegner** zeigen müssen, **daß Spöttereyen keine Beweise seyen.** Ich habe seinem Wiz ein wenig von dem meinigen, als ein Gegengift, entgegen gesezt; zugleich aber auch, wenn ich mir nicht zu viel schmeichele, die bündigsten Gründen zu der Bestärkung meiner Säze angeführt. Ich werde es dabey für das künftige bewenden lassen, und mich weder mit dem gegenwärtigen **Herrn Gegner**, noch den andern seines gleichen einlassen; doch bin ich bereit, die Einwürfe eines wahren und folglich denkenden Gelehrten nach Möglichkeit zu beantworten, oder meine Meinung zu ändern, wann ich überzeugt werden solte, daß sie falsch sey.

Es soll mir eine jede Gelegenheit angenehm seyn, wo ich zeigen kan; wie gerne ich **einen vernünftigen Widerspruch** vertrage; und wie ich mehr darum schreibe,

um

um unterrichtet zu werden, als andere zu unterrichten. Allein wer mir widersprechen und von mir eine Antwort haben will; von dem fodere ich billig **Bescheidenheit:** Dann ein **unbescheidener Gegner** ist entweder **unbescheiden**/ weil er **unwissend** ist, und die **Unwissenden** allemahl die größte Meinung von sich selbst zu haben pflegen; oder es ist Ihm nicht um die **Wahrheit** zu thun, und seine **Absichten** sind also **nicht lauter.**

Ew. Hochedelgebohrnen werden mir übrigens Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß ich mich in den **Schranken der Nohtwehre** gehalten habe. Ich werde gefährlicher Meinungen beschuldiget, und man sucht mich zugleich lächerlich zu machen. Diese Höflichkeit widerfähret mir in dem **gesitteten Leipzig**/ und in einer **anmutigen Monatsschrift**/ welche unter **Ew. Hochedelgebohrnen** Aufsicht herauskomt. Wer nicht **Dero edlere Gedenkensart** kennt, könte leichtlich zu glauben verführet werden, daß **Dieselben** Antheil an dieser **anzüglichen Recension** nähmen. **Der Pöbel der Gelehrten**/ bey welchem ein oft gedrukter Nahme mehr Würkung, als die tiefste Gründlichkeit hat, könte dadurch leicht verleitet werden, nachtheilige Begriffe von mir zu bekommen. Meine **philo-**

sophische

sophische **Gemüthsverfassung** würde zwar durch dieses kleine Getösse **einer stammlenden Kritik** nicht erschüttert werden; aber ich bekleide ein öffentliches Amt, welches mir das Gesäz auflegt, auf solche widrige Urtheile, welche mehr meine Person, als die Sache, von der ich geschrieben habe, zu betreffen scheinen, etwas aufmerksamer zu seyn, als ich sonst seyn würde. Ich hoffe demnach, **Ew. Hochedelgebohrnen** werden mir die Gewogenheit erweisen, und die gerechteste Verfügung treffen, daß ich in öffentlichen Blättern, worüber **Dieselbe** die Aufsicht haben, mit solchen **ungelehrten Begünstigungen** für das Künftige verschonet bleiben möge. Ich suche nichts als die Wahrheit, und habe einen Abscheu vor Streitigkeiten, welche nicht diesen edlen Vorwurf, sondern nur eine, edlen Seelen unbekannte **Zanksucht und kindische Begierde/ einen noch nicht reiffen Wiz sehen zu lassen/** zum lezten und lächerlichen Ziele haben.

Ich bin mit besonderer Hochachtung

Ew. Hochedelgebohrnen

Homburg vor der Höhe
den 17. Jun. 1754.

ganz ergebenster Diener
Freyherr von Creuz.

N. S.

Hochgeehrtester Herr Professor,

Mit Ew. **Hochedelgebohrnen** hoffentlich gütigen Erlaubnis gedenke ich hier annoch zweyer Beurtheilungen, die meinen **Herrn Gegner** / vielleicht überzeugen können, daß andere Gelehrte ganz andere Begriffe von dem Verfasser des Versuchs über die Seele haben, und es für möglich halten, gelehrt und bescheiden zugleich zu seyn, welches aber bey meinem **Herrn Gegner**/vielleicht widersprechende Prädicate sind. Die erste Beurtheilung, die mir bekannt geworden, habe ich den Bemühungen einer gelehrten Gesellschaft in Westphalen zu danken. Der gründliche Recensent hat mich nicht nur wohl verstanden; sondern mir auch so viele Höflichkeit erwiesen, daß ich daraus auf seinen edlen Gemüthscharacter ganz sicher schließen kan. Es ist mir übrigens dieser Herr ganz und gar unbekannt, und ich kan also um so weniger an seiner Unpartheylichkeit zweiflen. Die zweyte Beurtheilung meines Werks, habe ich

ich den Philosophischen Ciceronen in Leipzig zu danken, nehmlich den so gründlich als angenehm gelehrten Verfassern von den Commentariis Lipsiensibus Litterariis. Es ist zu verwundern, wie die Herrn Verfasser in dem schönsten Latein, welches Cicero / wann er wieder aufstünde, ohne Bedenken für das seinige erkennen würde, meine metaphysischen Säze, so deutlich haben vortragen können, als es vielen andern in einem schlechten Latein, vielleicht nicht einmahl möglich gewesen seyn würde. Wie sehr müssen sich also diejenige irren, welche sich in einem barbarischen Latein, deutlicher zu machen glauben? Ich bewundere sowohl die philosophischen Einsichten dieser Herrn, als ihre reine und zierliche Schreibart, die auch jenes goldenen Alters, nicht unwürdig wäre. Felices, quibus ista licent! Die Sprache der **Römer** behauptet noch auf diesen Tag den Vorzug, die Sprache der Gelehrten zu seyn, und ich würde selbst mein Werk der Neugier in römischer Tracht gezeiget haben, wenn mich nicht die Furcht abgehalten hätte, diejenigen, welche wider die deutsche Sprache so sehr eingenommen sind, in ihrem lächerlichen Vorurtheil noch mehr zu bestärken.

Der Herr Recensent in den Commentariis, merkt gleich Anfangs wohl an, daß mir von einigen der Vorwurf gemacht werden könte, als ob ich zu viele Zeit der Weltweisheit widmete. Ich habe diesen Einwurf vorher gesehen, und befinde mich vielleicht in gleichem Fall, wie Cicero / dessen Worte ich, jedoch mit einiger Veränderung, anführen will: Non eram nescius, cum, quae summis ingeniis exquisitaque doctrina Philosophi tractauissent, ea germanicis litteris mandaremus, fore, vt hic noster labor in varias reprehensiones incurreret: nam quibusdam et iis quidem, non admodum indoctis, totum hoc displicet, philosophari: quidam autem non id tam reprehendunt, si remissius agatur: sed tantum studium, tamque multam operam ponendam in eo, non arbitrantur. De fin. L. II. in init. Es ist mir indessen ein grosses Vergnügen, daß mir in den Commentariis die Gerechtigkeit widerfahren, daß meine Absicht keine andere, als diese sey, die Wahrheit zu suchen, und, um solche desto sicherer zu finden, mich um die Urtheile anderer Gelehrten zu bemühen. Ich sehe allerdings diese Urtheile, wann sie gegründet sind, als so viele Sterne an, die mir in der Nacht der Zweifel und Irrthümer, einen Weg entdeken können, der sicher

ist.

ist. Ich halte auch noch zur Zeit, meine Säze nicht vor unumstößlich, und habe eigentlich noch kein System, wann ich gleich den Zusammenhang meiner Säze bisweilen also nennen solte; ich sammle jezo nur Gedanken zu einem System, und suche andern Gelehrten Anlaß zu geben, entweder den Bau, den ich anfange und vielleicht nicht vollende, auszuführen, oder aber ihn niederzureissen, und auf desselben Trümmern ein so neues, als dauerhaftes Gebäude zu sezen. Was verliehre ich auch endlich dabey, wann ich unrecht behalte? Wird man mich deswegen aus der Zunft denkender Geschöpfe ausschliessen? Oder glaubt man, daß es mir zur Schande gereichte, wann ich irrete? Irrthümer haben mehr als eine Quelle. Dieser stürzt vom Pferde, weil er nicht reiten kan, und jener, weil ihn seine grosse Uebung und Fertigkeit, ein Pferd nach seinem Willen zu lenken, allzu sicher macht. Ich will gerne gestehen, wo ich geirrt habe, aber ich werde auch meine Säze so lange standhaft vertheidigen, als sie sich ohne Nachtheil der Wahrheit, vertheidigen lassen.

So viel zuerst das Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten anlangt: so seze ich das Zusammengesezte dem Einfachen nicht wie **viel** und **eins** entgegen. Ich nehme das Zusammengesezte nicht in

arithmetischem, sondern philosophischem Sinn, also, daß ich es mir mit einer Qualität vorstelle, wodurch es sich von dem Einfachen, das ich mir auch mit einer, aber ganz unterschiedenen, Qualität vorstelle, unterscheidet. Der Saz des Widerspruchs wäre mir also nur alsdann entgegen, wann ich das Zusammengesetzte von dem Einfachen blos nach der Quantität unterschiede, indem ein Mittelding in solchem Fall, ein solches Ding seyn müßte, das zugleich eine Einheit und zugleich eine Vielheit wäre. Wann ich nun aber eine Qualität seze, die nur dem Zusammengesezten, so wie wir solches kennen, und mit unsern Sinnen begreiffen, zukommt, und eine Qualität, die nur dem Einfachen zukommt: so folgt daraus nicht die Unmöglichkeit einer dritten Qualität, welche weder dem Zusammengesezten, noch Einfachen zukommt, wann wir uns auch gleich niemahls von dieser dritten Qualität einen Begriff solten machen können. Das Zusammengesezte hat eine Eigenschaft, die mit den Eigenschaften des Einfachen nicht beysammen bestehen kan, als die Ausdähnung, die keiner Einheit zukommt. Es fragt sich aber, ob nicht ein Ding möglich seyn könne, welches Eigenschaftē habe, die alle zusammengenom̄en weder mit den Eigenschaften des Einfachen, noch des Zusammengesezten bestehen können,

mit welchen aber doch, eine oder andere Eigenschaft des Einfachen, oder Zusammengesezten gar wohl bestehen könne? Die Ausdähnung kan nicht mit der Eigenschaft des Einfachen, und die Untheilbarkeit nicht mit der Eigenschaft des Zusammengesezten zugleich bestehen. Wann nun ein Ding möglich ist, welchem die Ausdähnung und Untheilbarkeit zugleich zukommen: so ist solches nicht zusammengesezt, weil das Zusammengesezte nicht untheilbar ist, und nicht einfach, weil das Einfache nicht ausgedähnt ist.

Man kan also nicht sagen, es seye zwischen **Theile haben**/ und **keine Theile haben**/ kein Drittes möglich: Denn, wann **Theile haben**/ so viel heisen soll, als zusammengesezt seyn: so begreifft dieses **Prädicat** alle übrige Eigenschaften mit in sich, welche dem Zusammengesezten zukommen; **nicht Theile haben**/ ab , alle die Eigenschaften, welche dem Einfachen zukommen, und für ein Drittes, das weder alle Eigenschaften des Zusammengesezten, noch alle Eigenschaften des Einfachen, sondern nur solche Eigenschaften hat, welche zusammengenommen weder in einem, noch andern von beyden, sondern nur in ihm, diesem Dritten, beysammen seyn können, bleibt allemahl noch ein Raum offen: denn ausgedähnt und untheilbar seyn, kommt weder dem Zusammen-

mengesezter, noch dem Einfachen zugleich zu, und das Ding, dem beydes zugleich zukommt, ist also ein Drittes. Diese an sich verdrießliche Widerhohlungen, bitte ich aus der Ursache zu entschuldigen, weil sie die Deutlichkeit zur Absicht haben. Wann man sich nun aber von einem Ding, dessen Wesen in einer **Beraubung**, (Priuatione,) bestehen soll, keinen Begriff machen kan: so wird man auch unter einem Ding, das keine Theile hat, in dem genauesten Sinn, nichts anders verstehen können, als dasjenige, was ein Theil eines andern ist, und von dem man also nicht sagen kan, es habe Theile; Denn wenn man von Dingen redet, welche Theile haben, und welche keine Theile haben, so muß man bey beyden allemahl den Begriff vom Theil beybehalten, und **Lukrez** hat daher nicht unrecht gesagt:

- - - *Id nimirum sine partibus exstat,*
Alterius quoniam est ipsum pars.

Ist nun ein Ding möglich, das weder Theile hat, noch ein Theil eines andern ist: so ist auch ein Drittes zwischen **Theile haben und keine Theile haben**, möglich; nehmlich ein drittes Ding, das man zwischen **das Ding das Theile hat**, und das Ding, **das keine Theile hat**, das ist, **ein Theil eines andern ist**, sezen muß.

Ohne

Ohne Absicht auf diesen Unterschied, kan man jedoch auch von Dingen, die nicht Theile eines andern sind, sagen: sie haben keine Theile. Um das Zusammengesezte von dem Einfachen nohtdürftig zu unterscheiden, ist es zwar gnug, ersteres als eine Sammlung mehrerer Substanzen zu betrachten; man muß aber deswegen nicht das Wesen des Zusammengesezten, blos in der **Vielheit** sezen; noch die würklichen Einheiten blos als Zahlen ansehen. **Theile haben**, ist eigentlich nur ein **Prädicat**, welches ein **Subject** erfodert, d. i. es muß ein Etwas seyn, welches die **Substanzen** die ihrem Wesen nach bestimmt sind, auf gewisse Art und Weise zu coexsistiren, also in ihrem Zusammenhang erhält; daß sie ein Ding, ein Ganzes ausmachen.

Dieses Etwas mag nun entweder eine Substanz, worauf die übrigen mit ihr coexsistirenden **Substanzen** eine, aus ihrem Wesen allein zu erklährende, beständige Beziehung haben, oder sonst seyn, was es nur wolle: so ist doch allemahl das Zusammengesezte nicht wie Zwey von **Eins**; sondern durch eine besondere **Qualität**, von dem Einfachen unterschieden. Werden diese **Substanzen** von einander getrennet: so sind die Arten ihrer einzeln **Exsistenz** nicht anders vorstellbar, als einzelne Buchstaben ausser dem Zu-

sammenhang, in welchem sie ein bedeutendes Wort ausgemacht haben. Ist nun aber mehreres in einem dergestalt vorstellbar, daß nichts zu diesem **Einen** gehöriges, davon getrennet, oder besonders betrachtet werden kan: so ist solches kein einfaches Ding, und auch kein zusammengesezetes, wann man anders nicht zwey von einander ganz unterschiedene Arten des Zusammengesezten, zulassen will, welches endlich auf einen magern Wortstreit hinauslauffen würde und müßte. Das Einfache, wann man davon einen **bejahenden Begriff**/ (Ideam positiuam,) haben kan und will, wird vermutlich und hoffentlich, nichts anders seyn, als **nur eine** und **vollständige Würklichkeit** / welche **allein**, **ohne Mittel** anderer Begriffe, von allen andern Würklichkeiten **ganz unabhänglich**/ vorgestellt werden muß.

Man mag nun die Begriffe bestimmen, wie man will: so bleibt doch allemahl zwischen **Theile haben**/ und **keine Theile haben**/ ein Etwas möglich, dessen Beschaffenheit uns zu fragen verbietet: Ob es Theile habe, oder nicht? Wann ich sezte: Alle Zahlen sind gerade, oder ungerade: so dürften mancher ein Drittes zwischen beyden, für unmöglich halten. Doch, ist eins möglich: Denn die unendliche Zahl ist weder gerade,

noch

noch ungerade; d. i. Man kan keines von beyden, von ihr sagen. Zwischen Seyn und Nichtseyn, ist freylich in so fern kein Drittes, als zwischen beyden nichts vorstellbar ist, wodurch sie in einem Subject vereiniget werden könten: denn nichts kan zugleich seyn und zugleich nicht seyn. Aber, Einfach und Zusammengesezt, stehen nicht so gegen einander, wie Seyn und Nichtseyn.

Sollen Seyn und Nichtseyn nur Prädicate seyn: so folgt aus dem Widerspruch, der zwischen Seyn und Nichtseyn ist, mehr nichts, als daß Seyn und Nichtseyn nicht zugleich von einem Subject prädiciret werden könne. Da ich nun nirgends gesagt habe, daß mein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten, zugleich einfach und zugleich zusammengesezt sey: so ist es auch nicht aus dem Grund unmöglich, weil zwischen Seyn und Nichtseyn, kein mittleres sey. Ein anders ist, wann ich Prädicate miteinander verknüpfe, die einander widersprechen: denn alsdenn sündige ich wider den Saz des Widerspruchs; ein anders aber ist es: wenn ich einander widersprechende Prädicate von einander trenne, welches entweder mittelbar, oder unmittelbar geschehen muß. Dem Saz des Widerspruchs geschieht ein vollkommenes

nes Genůge, wann die einander widersprechende Prädicate/nur von einander getrennet werden; als wann ich sage: was einfach ist, ist nicht zusammengesezt. Wann ich aber zwey einander widersprechende Dinge mittelst eines Dritten, so ich zwischen beyde seze, von einander trenne: so habe ich mit dem Saz des Widerspruchs nichts ferner zu thun, als nur in so ferne, wann ich mit diesem Dritten solche Prädicate verknůpfe, welche nicht beysammen in einem Subjecte seyn kőnnen. Wer also aus dem Saz des Widerspruchs beweisen wolte, daß zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten kein Drittes mőglich seye; der můßte erweisen, daß mit einem solchen Dritten nothwendig Prädicate, die in einem Subject nicht beysammen seyn kőnten, verknůpfet werden můßten, wenn es als ein Drittes vorstellbar seyn solte. Ich habe aber dargethan, daß ein Ding mőglich sey, in welchem Prädicate beysammen wären, die weder in dem Einfachen noch Zusammengesezten beysammen seyn kőnten. Ich habe also die Mőglichkeit eines Dritten genugsam gezeigt.

Ich sehe endlich auch nicht ab, warum man nicht zwischen **Seyn** und **Nichtseyn**, gewisser massen ein Drittes sezen kőnne, nehmlich den leeren Raum, von dem

man eigentlich nicht fragen darf: ob er etwas oder nichts, würklich oder nicht würklich seye? Das mehrere hiervon ist in dem ausführlichen Schreiben an **Ew. Hochedelgebohrne** schon enthalten. Es sind indessen in den Commentariis zwey Fragen wohl von einander unterschieden worden: ob nehmlich das nothwendig untheilbare Ding, welches nicht einfach ist, etwas widersprechendes in sich enthalte? und, ob solches ein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten genennt werden könte? Nur gegen lezteres hat der gründliche **Recensent** Einwürfe gemacht, und in der That wird man mir auch schwerlich den Widerspruch zeigen können, den ein nothwendig untheilbares Ding, das nicht einfach ist, in sich haben solte, wenn auch gleich die Unmöglichkeit eines Mitteldings zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten gezeigt werden solte: denn in diesem leztern Fall wäre mehr nicht gegen mich erwiesen worden, als daß ich ein an sich mögliches Ding, dadurch seiner Möglichkeit gleichsam beraubt hätte, daß ich es ein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten genennt, und also ihm einen Nahmen gegeben hätte, welcher dem Genie der philosophischen Sprache nicht gemäß wäre. Es wäre also nicht so wohl ein falscher Schluß, den ich

gemacht

gemacht hätte, als vielmehr ein philosophischer Soloecismus, und das System könte dennoch bestehen. Ich will die eigene Worte des Herrn Recensenten hersezen: Nos quidem Auctori confitemur: Nihil magnopere difficultatis in ipsius monadibus, aut repugnantiae nos videre; quamquam propter ea nondum concedimus, ex earum numero nostrum animum esse.

Die Ursache, warum das lezte noch nicht zugestanden werden will, ist diese: weil die Unmöglichkeit einer endlichen Einheit, noch nicht dargethan worden sey. So lange freylich eine endliche Einheit möglich bleibt: bleibt es auch ungewis, ob unsere Seele eine **leibnizische** oder eine **Monade** nach meiner Erklährung, d. i. ein Mittelding zwischen dem Einfachen und Zusammengesezten, sey. Es können zwar die **Herrn Verfasser** der Commentariorum bereits aus dem ziemlich langen Schreiben an **Ew. Hochedelgebohrne** ersehen haben: wie ich nicht nur das Mittelding wider alle mir bekannt gewordene, (ich getraue nicht, zu sagen, alle mögliche,) Einwürfe schon hinlänglich vertheidigt; sondern auch die von mir in dem Versuch über die Seele, wider die Möglichkeit eingeschränkter Einheiten, schon vorgebrachte Gründe, mit andern, und zum Theil vielleicht neuen Gründen, zu bestärken gesucht habe:

habe: es wird aber doch nicht überflüßig seyn, solche Gründe hier mit verändertem Vortrag und etwa einigem Zusaz von Deutlichkeit, auf eine Art zu widerholen, welche das Nachdenken vervielfältigen kan, ohne es, wann ich nach mir selbst urtheilen darf, zu ermüden. Ich will erstlich mit wenigem anführen, in welchem Verstand das Unendliche und Einfache, bey mir einerley ist. Zweytens den Widerspruch zeigen, der daraus entsteht, wann man zwischen das endliche Zusammengesezte und unendliche Einfache, annoch das endliche Einfache sezt. Drittens klar darthun, daß eine Einheit gar nicht vorstellbar wäre, wann man sie sich nicht als unendlich vorstellen wolte. Ich seze billig voraus, daß hier von keiner andern als der philosophischen, oder der Unendlichkeit des Wesens, die Rede sey. Nun folgen meine Säze, wie sie mir ein jeder **Gegner** zugeben muß und wird:

I. Alle Dinge sind entweder **endlich**/ oder **unendlich**;

II. Alle Dinge sind entweder **zusammengesezt**/ oder **einfach**; ohne Rufsicht auf ein mittleres Ding.

Hieraus folgt: Daß nichts zugleich **endlich** und **unendlich**; zugleich **zusammengesezt** und zugleich **einfach** seyn könne. Wie das **Endliche** dem **Unendlichen**; so

so ist das Zusammengesezte dem Einfachen wiedersprechend entgegen gesezt, ob mittelbar, oder unmittelbar, hiervon ist jezo nicht die Rede. Verknüpfe ich nun das Endliche mit dem Zusammengesezten, und das Unendliche mit dem Einfachen: so widerspricht das Endliche dem Einfachen, und das Unendliche dem Zusammengesezten, so wie das Endliche dem Unendlichen, das Zusammengesezte dem Einfachen widerspricht. Nichts ist unserm natürlichen Denken gemäßer als dieses: Denn zwey einander widersprechende Prädicate, wie Endlich und Unendlich erfodern auch zwey wesentlich von einander unterschiedene, oder einander widersprechende entgegengesezte Subjecte, oder welches dasselbige ist, zwey einander widersprechende Prädicate können nicht in einem Subject beysammen seyn. Kommt die Endlichkeit dem Zusammengesezten zu; so kan ihm nicht zugleich die Unendlichkeit zukommen, nehmlich in einem und dem nehmlichen Sinne: Denn in verschiedenem Sinne wäre es ein anders. Auf gleiche Weise muß es sich auch mit dem Einfachen verhalten. Kommt dem Einfachen die Unendlichkeit zu: so kan ihm nicht zugleich die Endlichkeit zukommen. Man kan auch nicht sagen: Eine Einheit könne unendlich; die

andere

andere **endlich**: ein Körper **endlich**; der andere **unendlich** seyn: denn die mehrere Zahl kan nicht die Qualität eines Dinges verändern. Man zähle Körper in das unendliche; man zähl allemahl die nehmlichen Dinge, nehmlich Körper. Es ist also eben so viel, wenn ich sage: daß eine Einheit **unendlich**; die andere aber **endlich** seyn kann; als ob ich sagte: es könne eine und die nehmliche Einheit, zugleich **unendlich** und zugleich **endlich** seyn. Irre ich in diesen Schlüssen: so habe ich auch in jenen Schlüssen geirret, aus welchen ich die Wahrheit gezogen, daß nicht ein Körper **endlich**: der andere aber **unendlich** seyn könne. Irre ich aber in jenen Schlüssen nicht: so irre ich auch nicht in diesen. Will man Einheiten von verschiedener Qualität annehmen: so geschieht solches entweder mit Beybehaltung eines und des nehmlichen Begriffs von einer Einheit, und, alsdann ist der Widerspruch offenbar: indem ein Ding nicht zugleich seyn kan, was es ist, und zugleich, was es nicht ist: oder man verändert den Begriff, und nimmt also das Wort Einfach in doppelten Sinne. Aus dem nehmlichen Grunde, weil nehmlich mit einer Einheit nicht verschiedene Begriffe verknüpft werden können, ohne sie dieses Nahmens unwürdig zu machen, kan auch die Instanz nicht statt finden,

den, daß, so wie es einen unendlichen und viele endliche Geister gebe, also auch ohne Widerspruch eine unendliche Einheit und endliche Einheiten zugelassen werden könten: denn mit dem Wort: Geist, lassen sich verschiedene Begriffe verbinden, ob gleich nur das unendliche Wesen ein Geist genannt zu werden verdienet.

Wann ich nun von unendlichen und endlichen Einheiten rede: so rede ich entweder allemahl von Dingen, in welchen keine Würklichkeiten ausser Würklichkeiten möglich sind; mithin von Dingen von einerley Qualität: oder ich rede theils von solchen; theils von andern Dingen. Erstern Falls, rede ich allemahl von unendlichen, oder allemahl von endlichen Dingen; letztern Falls, bald von unendlichen und bald von endlichen Dingen, und nehme also in doppeltem Sinn, was ich nur in einem Sinn nehmen, oder mit einem andern Nahmen benennen, oder sonst unterscheiden solte. Wer mir nun nicht zugiebt; daß eine Einheit möglich sey, in welcher Würklichkeiten ausser Würklichkeiten, seyen; dennoch aber eine unendliche und eine endliche Einheit behauptet: der muß zugeben, daß ein Ding, in dem keine Würklichkeiten ausser Würklichkeiten möglich sind, zugleich unendlich und zugleich endlich seyn könne. Was in dem Unendlichen unmöglich ist:

das ist entweder in dem Endlichen möglich; oder, es ist gar nicht möglich. In dem Unendlichen sind Würklichkeiten ausser Würklichkeiten, unmöglich; sie sind also, in dem Endlichen möglich, oder, gar nicht möglich. Sind sie möglich, so folgt weiter: Was in dem Endlichen möglich ist, kan nicht zugleich in ihm unmöglich seyn. Würklichkeiten ausser Würklichkeiten sind in dem Endlichen möglich; sie können also nicht zugleich in ihm unmöglich seyn. Das Endliche kan also kein Ding seyn, in dem Würklichkeiten ausser Würklichkeiten unmöglich sind. Das Einfache ist ein Ding, in dem Würklichkeiten ausser Würklichkeiten, unmöglich sind. Das Endliche kan also nicht Einfach seyn. Ich muß einem Einwurf begegnen. Es kan in einem endlichen Ding etwas möglich seyn, welches in den andern unmöglich ist; so sind Gedanken in den Seelen möglich, in den Körpern aber unmöglich. Ganz anders aber verhält sich die Sache, wann von demjenigen was das Endliche von den Unendlichen unterscheidet, die Rede ist. In dem Unendlichen müssen nothwendig Würklichkeiten ausser Würklichkeiten entweder möglich; oder, unmöglich seyn: in dem Endlichen gleichergestalt. Sind sie nun in dem einen unmöglich: so können sie in dem andern nicht auch unmöglich seyn. Denn durch

alles dasjenige, was in dem einen möglich: in dem andern aber unmöglich ist, unterscheidet sich das Unendliche von dem Endlichen. Alle noch etwa scheinbare Einwürfe fallen weg, wenn man erwäget, daß es nicht ein ähnlicher Fall sey, wenn man ein endliches Ding dem andern endlichen Ding entgegen sezt, und wenn das Unendliche dem Endlichen entgegen gesezt wird. Wenn ich nun das Unendliche so erklähret habe, daß es sey: Id, in quo nihil diuersum, nihil mixtum, nihil compactionis, nihil finibus in regiones descriptum ne intelligi quidem possit: so habe ich solches als ein Ding erklährt, in welchem Würklichkeiten ausser Würklichkeiten unmöglich seyen, d. i. als ein einfaches Ding, und da solche Würklichkeiten ausser Würklichkeiten in dem Endlichen möglich sind: so ist der Schluß ganz richtig, daß das Endliche nicht Einfach seyn könne, oder aber in dem Einfachen Würklichkeiten ausser Würklichkeiten möglich seyn müßten. Wann ich das Endliche dem Unendlichen entgegen seze: so habe ich nur mit einem Endlichen und einem Unendlichen, d. i. mit zwo einander widersprechenden Qualitäten zu thun. Alle unendliche Dinge, (wenn sich mehrere gedenken liessen,) haben ein allgemeines Wesen, daß sie nehmlich alle, **Alles/was sie sind/auf einmahl sind.**

sind. Alle endliche Dinge haben auch ein allgemeines Wesen, daß sie nehmlich alle, ohne Unterschied, Geister, Körper, Elemente, **nach und nach sind, was sie sind.** Mein Saz, daß keine endliche Einheit möglich seye, gründet sich also allein auf die obige Erklährung des Unendlichen, daß es nehmlich seye: Id, in quo nihil diuersum, vel nihil finibus in regiones descriptum ne intelligi quidem possit; keinesweges aber darauf, daß nur ein Unendliches Ding möglich seye. Dann, gesezt, es wären mehrere unendliche Dinge, oder unendliche Einheiten möglich: so folgte doch daraus nicht, daß auch endliche Einheiten möglich seyen. Der Saz: **es ist keine endliche Einheit möglich,** und der Saz: **es ist nur eine einzige Einheit möglich,** können als zwo verschiedene Säze betrachtet werden. Ersterer kan wahr seyn, wenn auch lezterer falsch seyn solte, und beyde können wahr seyn, und beyde sind auch wahr, wann mich nicht alles betriegt. Wann nun von dem leztern Saz die Rede ist: so muß man die Gründe, aus welchem ich den lezten Saz behaupte, von den Gründen absondern, aus welchen ich den ersten festseze: sonst kan man mir wider Willen unschuldiger Weise Unrecht thun. Ich behaupte aber den leztern Saz aus dem Grunde, daß ein Ding, das **al-**

les / **was es ist / auf einmahl ist**/ auch, allein seyn müßte, was es ist; denn ein solches Ding, faßt alles in sich, was in einem Ding beysammen seyn kan, indem zu demjenigen, **was auf einmahl ist / was es ist** / nichts mehr hinzu kommen kan; zwey Dinge aber, die alles in sich haben, oder fassen, was in einem Ding beysammen seyn kan, sind eben solche Widersprüche, als zwey unendliche Meere, die unmittelbar an einander grenzen, ohne einander einzuschränken, und ohne zusammenzufliessen. Wann nun aus meiner Erklährung des Unendlichen, nach welcher es, nothwendig auf einmahl seyn muß was es ist, und aus der weitern Zergliederung dieses Begriffes, sich so viel ergiebt, daß nur ein Ding auf **einmahl** seyn könne, was es ist: so ist auch so viel klar, daß beyde Säze, daß nehmlich, weder endliche, noch mehrere Einheiten, als eine / möglich seyen, nicht aus verschiedenen; sondern einer und der nehmlichen Erklährung des Unendlichen fliessen. Ich habe also das Unendliche nicht in doppeltem; sondern nur in einem Sinn genommen. Gesezt aber auch, ich könte die Unmöglichkeit mehrerer unendlicher Einheiten nicht erweisen; so könte doch, wie ich oben schon gezeigt habe, der Saz wahr seyn, daß keine endliche Einheit möglich sey. Gegen den folgenden Vernunftschluß kan also nichts eingewendet werden:

Was

Was seinem Wesen nach Unendlich ist, kan nicht zugleich Endlich seyn:

Das Einfache ist seinem Wesen nach Unendlich;

Es kan also nicht zugleich Endlich seyn.

Ob ich nun sage, das Unendliche seye: Id, quod omnia occupat, omnia tenet; oder: Id, in quo nihil duplex, nihil mixtum, nihil compactionis: so sage ich doch immer das nehmliche. Der Begriff: de eo, in quo nihil duplex, ist mit dem Begriff: de eo, quod omnia occupat, nothwendig und unzertrennlich verknüpft.

Zweytens: Kan man die endlichen Einheiten nicht in eine Klasse mit der unendlichen Einheit sezen, auch nicht zu den zusammengesezten Dingen nehmen; sie müßten also in der Mitte stehen. Nun kan man aber zwischen Zusammengesezt und Einfach nichts sezen, als ein Drittes, das weder Einfach noch Zusammengesezt ist; zwischen Endlich und Unendlich auch nichts, als ein Drittes, das weder Endlich, noch Unendlich ist. Das Dritte zwischen dem Zusammengesezten und Einfachen, kan also nicht Einfach, und das Dritte zwischen dem Endlichen und Unendchen nicht Endlich seyn. Ein Drittes zwischen dem Endlichen Zusammengesezten und Unendlichen Einfachen, müßte also ein Ding seyn, das weder Einfach noch Zusammen-

gesezt, weder Endlich noch Unendlich wäre. Es ist, deucht mich, jezo begreiflich, daß, wann die Unendlichkeit dem Wesen des Zusammengesezten widerspricht, auch die Endlichkeit dem Wesen des Einfachen widersprechen müsse, oder Zusammengesezt und Einfach sind einander nicht widersprechend entgegen gesezt.

Wir wollen nun sezen: alle Substanzen ohne Unterschied wären Einfach. Sie sind also entweder alle Unendlich: oder alle Endlich; oder eine unter ihnen ist nur Unendlich: oder alle zusammengenommen machen das Unendliche aus. Daß sie alle Unendlich seyen, behauptet keiner von meinen Herrn Gegnern; ich habe also nicht nöthig den Widerspruch zu zeigen. Daß sie alle Endlich seyen, behauptet auch niemand. Eine unter ihnen soll also Unendlich seyn. Aber welche? Wir haben die Wahl. Es kan die Einheit D. Unendlich seyn; es kan es die Einheit C.; es kan es die Einheit B.; und es kan es die Einheit A. seyn. Kein zureichender Grund kan angegeben werden, warum vielmehr diese und nicht die andere Einheit die Unendliche seyn solle. Eine jede Einheit kan also so wohl Unendlich als Endlich seyn. Man hat daher sehr wohl gethan, daß man sie theils mit einander zusammengesezt hat, um sie einzuschränken; theils aber

den

den Widerspänstigen, welche sich nicht zusammensezen lassen wolten, aus der Zusammensezung anderer Einheiten, Leiber gemacht, und sie in solche eingeschlossen hat. Kurz, der grosse Erfinder der Monadologie ist mit seinen **Monaden** nicht anders umgegangen, als ein Künstler, welcher einen Hauffen roher Materie vor sich liegen hat, und derselben Figuren giebt, welche er will. Man kan die Einheiten nicht eher von einander unterscheiden, als bis man eine unter ihnen als Unendlich angenommen hat. Man kan aber nicht eher eine unter ihnen, als Unendlich annehmen, als bis man sie vorher von einander unterschieden hat: Denn ehe sie von einander unterschieden sind, kan so wohl eine als die andere die Unendliche seyn. Das vernünftigste wäre also zu behaupten: daß alle Einheiten zusammengenommen, das Unendliche ausmachten. Dieses ist ohngefähr das dunkle Systema Stratonicum, von welchem **Cicero** uns folgenden kurzen Begriff giebt: Nec audiendus eius (THEOPHRASTI) auditor STRATO, is qui Physicus appellatur: qui omnem vim diuinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat: sed careat omni sensu et figura. De Nat. Deor. Lib. 13. in fine. Wann die Natur unendlich ist: so kan sie allerdings

keine Figur haben. Dieses nehmliche hat Spinoza behauptet. Wann nun alle Einheiten zusammen, das Unendliche ausmachten: so wäre in ihnen allen zusammen, oder in der Natur, die göttliche Kraft (Vis diuina). Wir wollen nun sehen, ob die Einheiten alle zusammengenommen, das Unendliche ausmachen können. Ich will mich nicht auf die schon vorgebrachten Beweise von der **Einigkeit** des **Unendlichen** beruffen, welche mit dem Begrif von einem **Zusammengesezten Unendlichen**, nicht zugleich bestehen kan. Ich will es jezo unentschieden lassen. Ob ein **Zusammengeseztes Unendliches** möglich sey, oder nicht. Ich will nur fragen: Ob Einheiten zusammengesezt werden können? Können Einheiten zusammengesezt werden: so gründet sich diese Möglichkeit ihrer Zusammensezung, welche ich ihre **Zusammensezlichkeit** nennen will, entweder in ihrem blossen **Einfach seyn**; oder in etwas **Mehrerem**. Gründet sich die **Zusammensezlichkeit** in dem blossen **Einfach seyn** der einfachen Dinge: so können alle einfache Dinge zusammengesezt werden. Allein **Einfach seyn** und **Zusammengesezt seyn**, widerspricht so sehr einander, daß es unbegreiflich wäre, wie die Würklichkeit der Zusammensezung mehrerer Einheiten, sich in dem blossen **Einfach**

seyn,

seyn gründen solte. Kein **Leibnizianer** kan auch dieses zugeben, ohne zuzugeben, daß auch die einfachen Geister mit einander zusammengesezt werden könten. Gründet sich nun die **Zusammensezlichkeit** der einfachen Dinge in einem Mehreren, als dem blossen **Einfach seyn**: so muß dieses **Mehrere** eine von dem **Einfachseyn** unterschiedene **Würklichkeit**; Das zusammensezliche **Einfache** also in Theile eingetheilet seyn. Ist es in Theile eingetheilet: so ist es nicht Einfach. Das zusammensezliche **Einfache** kan also nicht **Einfach**; d. i. Nichts **Einfaches** kan zusammensezlich seyn. Ich will dieses noch deutlicher machen. Alle Dinge sollen entweder **zusammensezlich**; oder nicht, d. i. **unzusammensezlich** seyn. Das **Unzusammensezliche** soll entweder **innerlich**; oder **äusserlich Unzusammensezlich** seyn. Ein Ding, das alles Mögliche, oder Würkliche, auf einmahl in sich hat, was in einem Ding beysammen seyn kan, ist **innerlich** Unzusammensezlich: Denn es kan nichts zu ihm hinzukommen, was nicht schon in ihm wäre. Zwey solcher **innerlich** unzusammensezlicher Dinge können also nicht mit einander zusammengesezt werden, denn aus beyder Zusammensezung, würde kein grösseres Ding entstehen, indem A. sowohl alles in sich hätte, was in einem Ding seyn

kan, als B. Es würden also A. und B. zusammen kein grösseres Ding ausmachen, als A. allein, und B. allein. Was einem innerlich zusammensezlichen Ding noch fehlet: Dieses hat das innerlich Unzusamensezliche. Ersteres soll A. lezteres B. heissen. Sollen nun A. und B. zusammengesezt werden: so werden sie entweder innerlich zusammengesezt, oder äusserlich. Ersteres geht nicht an, weil B. schon alles hat, was in einem Ding seyn kan. Lezteres findet auch keine Statt: denn durch die äusserliche Zusammensezung bekäme das innerlich Unzusammensezliche nichts, was es nicht schon hätte; es verlöhre auch nichts, und das innerlich Zusammensezliche gewönne also auch nichts dadurch. A. würde also mit B. zusammengesezt nicht grösser; B. mit A. zusammengesezt auch nicht: A. bliebe also, was es wäre; B. ebenfalls. Die Einheiten also, welche äusserlich zusammengesezt werden solten, müßten alle innerlich zusammensezlich seyn. Solten nun alle Einheiten zusammengenommen das Unendliche ausmachen: so müßten alle innerlich Zusammensezlich seyn, um ein Compositum auszumachen. Da aber das Unendliche innerlich Unzusammensezlich seyn muß: so wäre unbegreiflich, wie alle innerlich zusammensezliche Einheiten zusammen ein innerlich Unzusammensezliches ausmachen könten. Aber nicht ein-

mahl **innerlich** zusammensezliche **Einheiten** können zusammengesezt werden. A. und B. sollen beyde **innerlich** **Zusammensezlich** seyn. Soll nun A. und B. zusammengesezt grösser seyn, als A. und B. allein: so müßte die Zusammensezung **innerlich** geschehen, und alsdenn hätte die **innerlich** Zusammengesezte Einheit Theile, d. i. sie wäre keine Einheit. Soll die Zusammensezung nur **äusserlich** seyn: so bleibet A. was es vorher war, und B. was es vorher war; keine Veränderung gienge mit beyden vor, und keine würkliche Zusammensezung wäre also auch vorhanden. Solte A u.B mitteist der **Berührung** zusammengesezt, und auf diese Weise aus beyden nur ein Ding gemacht werden: so müßte man sich die Einheiten als ausgedähnt vorstellen.

Ich sehe also nicht, wie man Einheiten zusammensezen will, man müßte sie denn blos als Zahlen betrachten, und, wie **Pythagoras** alles aus Zahlen zusammensezen wollen. Pythagorei ex NUMERIS & Mathematicorum initiis proficisci volunt omnia. *Cic.* Acad. Quaest L. IV. Allein hier ist nicht die Rede von arithmetischen Einheiten. Um alles ins kürzeste zu fassen: so ist so viel gewiß, daß, wenn die Geister unzusammensezlich sind: Diese ihre Unzusammensezlichkeit nicht in ihrem blossen **Einfach** seyn, bestehen könne; es würden sonst alle Einheiten unzusammensezlich seyn, aber

alsdann wäre kein Körper möglich. Besteht nun die Unzusammensezlichkeit der Geister nicht in ihrem blossen **Einfach seyn**: so muß **ausser dem Einfach seyn**/ noch eine Würklichkeit in ihnen seyn, welche ihre Zusammensezung mit andern Dingen verhindert; oder sie müßten auf eine ganz andere Art **Einfach** seyn, welches aber der reine Verstand so wenig, als die Einbildungskraft begreiffen könte. Ist ausser dem **Einfach seyn**/ noch eine Würklichkeit in ihnen: so haben sie Theile. Die Zusammensezlichkeit der Einheiten, die nicht Geister seyn sollen, gründet sich auch entweder in dem blossen **Einfach** seyn/ und alsdann wären die **einfachen** Geister auch Zusammensezlich; oder in einem **Mehreren**/ d. i. es wäre noch eine Würklichkeit in ihnen ausser dem **Einfach seyn**/ und alsdann hätten sie Theile. Dinge, welche mit einander zusammengesezt werden sollen, müssen also Theile, oder Würklichkeiten ausser Würklichkeiten, in sich haben.

Drittens: Ist eine **Einheit** gar nicht vorstellbar, sondern ein **Nichts**/ wann man nicht den Begriff von der **Unendlichkeit** mit ihr verknüpfet. Wann ich mir eine **Einheit** vorstelle: so stelle ich mir sie entweder vor, in ihrem **Gegenstand gegen das Zusammengesezte**/ In Contradistinctione ad quoduis compositum) und habe

be also nur den Begriff von einer **Zahl**/ oder einer **Pythagorischen Einheit** Diese Einheit, ist nichts weiter, als eine sich **verliehrende Zusammensezung**/ (Compositum e sensu abiens, evanescens,) und entsteht also, wo das Zusammengesezte aufhört, d.i. sie ist eine blosse Idee, ein Ens imaginarium: Sie hat kein Wesen u. kan keines haben. Wer wird sich nun ein zusammengeseztes Ding vorstellen, das aus sich verliehrenden Zusammensezungen bestünde? Das wahre Gegentheil von dem Zusammengesezten oder Körper, ist das Epicurisch-Lucrezische Inane, wie ich an einem andern Ort zeigen werde.

Stelle ich mir nun die Einheit als eine wahre und besondere **Würklichkeit** vor: so frage ich billig, was ist ihr **Wesen**? Das was sie nicht ist, kan ihr Wesen nicht ausmachen. Was ist nun diese besondere **Würklichkeit**? Ist sie etwas mangelhaftes, so, daß noch was hinzu kommen kan: so habe ich keine Vorstellung von einer besondern Würklichkeit; sondern nur einem Theil einer Würklichkeit. Ich muß also das noch mangelende hinzuthun, oder ein Ganzes machen, ehe ich mir eine Einheit vorstellen kan, und alsdann stelle ich sie mir mit Theilen vor. Wann aber eine Einheit eine besondere Würklichkeit seyn muß, und nicht als ein Theil einer Würklichkeit angesehen werden kan, oder soll; auch nicht

nicht als ein aus mehreren Theilen bestehen⸗des Ganzes: so muß ich sie mir nothwendig als ein Ding vorstellen, welches weder man⸗gelhaft noch getheilet, oder **nach** und **nach** würklich ist, sondern alles Würkliche, das in einem Dinge beysammen seyn kan, auf **einmahl** in sich hat. Ein solches Ding ist unendlich. Ich kan mir also eine wahre, würkliche oder methaphysische Einheit nicht anders als ein **unendliches Ding** vorstel⸗len. Wann sie alles was in einem Ding würklich seyn kan, auf einmal in sich hat: so hat sie deswegen keine Theile: Dann ein anders ist es: alles in sich beysammen ha⸗ben, und ein anders ist es: Würklichkeiten ausser Würklichkeiten in sich haben. Was in dem Unendlichen beysammen ist, dieses ist nicht ausser dem andern. So viel von dem Mitteldinge zwischen dem Einfachen und Zusammengesetzten, und der von der Ein⸗fachigkeit unzertrennlichsten Unendlichkeit. Ich komme nun zu einigen andern Einwür⸗fen. Mein bescheidener **Herr Gegner** in den Commentariis zweifelt, ob die Seele die Kraft haben könne, den Körper zu be⸗wegen, mit folgenden Worten: At, quomodo, Quaeso, ab vna eademque vi notio et motus proficiscantur, quorum vtrumque Autor et animo tribuit §. 36. 44. et longissime inter se differrre, ait

pag.

pag. 32. Eine Bewegung und ein Gedanken sind und bleiben allemahl ganz und gar unterschiedene Dinge, indem eine Bewegung nicht anders als in dem bewegten Ding, d. i. in einem Körper: Ein Gedanke aber nicht anders als in dem denkenden Ding selbst vorstellbar und begreiflich ist. Eine Bewegung ist also ausser dem bewegenden Ding; nicht aber ein Gedanken ausser dem Denkenden vorstellbar. Wenn ich nun sage, daß kein Widerspruch vorhanden seye, daß eine und die nehmliche Kraft sowohl eine Würkung in sich; als ausser sich herfürbringen könne: so thut es nach meinem geringen Ermessen, nichts zur Sache, daß die Bewegungen und Gedanken ganz und gar von einander unterschieden sind. Ich will mich aber gerne eines bessern belehren lassen.

Ich habe noch einen Einwurf zu beantworten, welcher ein Beweis ist, daß meinem gründlich denkenden **Herrn Gegner**, meine Säze nicht gleichgültig gewesen sind, und wodurch ich also zu einer besondern Dankbarkeit verbunden werde. Ich seze die Stelle ganz hier: Animi, suum quisque corpus sine alieni corporis interuentu sentiunt et intelligunt. At, quamquam de sententia plane non dubitamus, tamen scire velim: Annos nostri totius corporis sine alienarum rerum interuentu, conscii

 simus?

simus? An etiam glandulae pinealis et corporum quadrigeminorum minorum? Dieser Einwurf ist wichtig; vielleicht aber, läßt er sich auf folgende Art heben. Die Seele ist sich, in der Gemeinschaft mit ihrem Körper würkend, dieses ihres Körpers innern Baues, nicht unmittelbar bewust. Sie und ihr Körper sind in diesem Fall, als eins anzusehen. **Demokritus** hat daher gar wohl gethan, daß er sich auf die angebohrne Wissenschaft seiner Seele nicht verlassen; sondern durch fleißig angestellte Zergliederungen, die Körper kennen zu lernen gesucht hat. Wann aber gesagt wird, ob die Seele, ausser der Gemeinschaft mit ihrem Körper würkend, sich desselben und aller seiner innern Theile unmittelbar bewust sey: so sage ich ein vielleicht nicht verwegenes **Ja**! Ihre Vorstellungen, welche sie ausser der Gemeinschaft mit ihrem Körper würket, sind **unbezeichnet** (I. Th. §. 49. sqq.): Man kan also nicht einmahl fragen, ob die Seele sich des Herzens, der Leber, der Lunge, der Blutgefässe, der Drüsen u. s. w. unmittelbar bewust wäre: Denn alle diese Worte, oder diese Nahmen gewisser zusammengesezter Dinge, beziehen sich auf blos sinnliche Begriffe, die ein Geist nur in der Gemeinschaft mit einem Leibe würken kan. (II. Theil §.

cit.

cit. ſqq.) Wir wollen uns ein Thier vorſtellen, ohne Gehör, aber mit dem ſchärfſten Geſichte, das nur möglich wäre. Wir wollen dieſes Thier in die Opern führen, und ihm einen Plaz bey den übrigen geben. Dieſes Thier würde der Muſik nicht zuhören können, wegen Mangel des Gehörs: aber es würde ihr zuſehen, und vielleicht erſtaunend zuſehen. Es würde nehmlich mit Verwunderung die kleinſten Lufttheilgen in der feinſten Bewegung, und in dieſer Bewegung das Uebereinſtimmige ſehen, welches wir die Harmonie der Töne nennen. Alle Fragen aber, die ein Tonkünſtler von ſeiner Kunſt, an dieſes Thier thun würde, würden vergeblich ſeyn. Alſo kennt vielleicht die Seele, auſſer der Gemeinſchaft mit ihrem Körper, deſſelben erſte Theile unmittelbar, und in ihrem urſprünglichen und innerſten Zuſammenhang, ohne die Fragen eines Zergliederers zu verſtehen, und ohne deswegen weniger, als er, zu wiſſen. Wann ich es vor jezo hierbey bewenden laſſe, und nicht alle in den vortrefflichen Commentariis mir gemachte Einwürfe beantworte: ſo unterlaſſe ich ſolches nicht deswegen, weil ich eine Antwort für überflüßig hielte; ſondern in der Hoffnung, mit den **Herrn Verfaſſern** dieſer gelehrten Nachrichten bey andern Gelegenheiten genauer bekannt zu werden, und

noch mehr, als einmahl, mich in dem Fall zu befinden, diese würdigen Männer von meiner lediglich auf ihre bekannten Verdienste gegründeten Hochachtung versichern zu können. **Ew. Hochedelgebohrne** aber bitte ich nochmahls gar sehr um geneigte Entschuldigung, wañ ich **Denenselben** durch mein langes Schreiben beschwerlich gewesen seyn solte. Ich bin, wie im Schreiben. Homburg vor der Höhe, den 22ten Jun. 1754.

Freyherr von Creuz.

Sendschreiben
an
einen guten Freund
in welchem
des Herrn M. K.

Erhärtung

Daß
die Seelen der Thiere
zugleich mit ihren Leibern
zu leben aufhören werden
beurtheilet wird

Leipzig und Wittenberg
bey Joh. Friedrich Schlomach
1754

Coburger
Landes-
Bücherei

Mein Herr,

Sie haben mir eine Schrift zugeschicket, welche den Titel führet: **M. K. Erhärtung, daß die Seelen der Thiere zugleich mit ihren Leibern zu leben aufhören werden.** Es gefällt Ihnen, mich zu ersuchen, daß ich meine Gedanken über dieselbe Ihnen eröffnen möchte, ohne zu sagen, was Sie selbst von derselben denken. Sie wissen, **mein Herr**, daß ich jederzeit auf die Vorfälle ungemein aufmerksam gewesen bin, wo ich Ihnen einige Gefälligkeiten habe erzeigen können. Dero Bitten habe allezeit gleichsam für Befehle angesehen, weil ich in der beständigen Meynung gewesen, und noch bin, daß ich meine Zeit recht wohl in Dero Diensten anwendete. Allein bey gegenwärtigem Ansinnen kann ohnmöglich meine Furcht verbergen. Denn Sie setzen mich dadurch

in der That in recht gefährliche Umstände. Entweder ich muß Ihnen, oder dem Verfasser, oder der gelehrten Welt, mißfallen. Drey Folgen meiner Willfährigkeit, die, wie Sie leicht vermuthen können, wenig angenehmes für mich mit sich führen. Lege ich dieser Schrift ein Lob bey; wer ist mir Bürge dafür, daß ich Dero, daß ich einen allgemeinen Beyfall erhalte? Sie kennen die Welt; und recht gut, die gelehrte Welt. Ein Schriftsteller wende noch so viel Fleiß an seine Arbeit. Er überdenke die Gründe noch so sorgfältig. Er nehme sich noch so genau in Acht, keinen Fehlschluß zu begehen. Er beobachte die schönste Ordnung in Verbindung der Theile. Er bemühe sich noch so eifrig, das Trockene zu vermeiden, und durch einen feinen Witz die Einkleidung angenehm und reizend zu machen. Ein **Malebranche**, ein **Wolf**, ein **Maupertuis**, sind dennoch für dem Tadel nicht sicher geblieben. Und dieser recht verdrießliche Tadel hat sich nicht allein auf ihre Schriften und Personen, sondern auch auf alle die erstrecket, so ihnen Beyfall gegeben haben. Glauben Sie, daß der **Verfasser gegenwärtiger Erhärtung** eine Ausnahme machen sollte? Sollte sich Niemand finden, der seine Schrift tadelte? Ich kann es ohnmöglich glauben. Lobe ich also die Erhärtung als eine vollkommene Schrift? Urtheilen Sie, ob ich mich nicht selbst dem Tadel anderer aussetze, und zwar da, wo ich es vermeiden konnte. Tadle ich aber

diese

diese Schrift. Sage ich, sie verrathe bey ihrem Verfasser eine Unwissenheit der ersten Gründe der Weltweisheit. Sie enthalte einen Beweis, zu wie vielen Irrthümern die natürlich angebohrne Logik einen Menschen, der nichts von der künstlichen weiß, verleiten könne. Sie verrathe ein unordentlich Lesen philosophischer Schriften, wodurch die Vorstellungskraft verdorben worden. Ja es scheine, als ob der Verfasser das Unglück erlebt habe, daß die Fächer der besondern philosophischen Wissenschaften bey ihm in einander gefallen wären. Denken Sie selbst nach, welch ein Ungewitter sich über mich zusammmenziehen, welche Blitze aus diesen düstern Wolken herfürbrechen, und was für krachende Schläge mich treffen dürften, wann der **Herr Verfasser**, der, wie es scheinet, ein Mann ist, welcher ein ziemlich gutes Vertrauen zu sich selbst hat, dieses erfahren sollte. Glauben Sie, **mein Herr**, daß er mir einen andern Platz, als unter den Witzlingen, anweisen sollte, davon er in seiner Vorrede schreibet? Glück gnug für mich! wann ich nur noch unter diesem Titel in seine Excerpten eingetragen würde. Sie dürfen nur ihre Augen auf die letzte Zeilen der Vorrede fallen lassen. Sie dürfen nur erwegen, mit was für einem wichtigen Werke er einen armen Unglückseligen, der, wie ich muthmasse, einer von seinen Tadlern ist, drohet. Er will eine Vertheidigung der Postillarum studiosorum et iuuentutis seductorum

schreiben. Ein Werk, dessen blosser Titel schon Furcht und Entsetzen erregen kann. Ja Sie dürfen nur bedenken, daß die Worte: **Vielleicht sind sie seitdem weiser worden**, muthmassen lassen, daß er bereits einige gezüchtiget habe. So werden Sie leicht die grosse Gefahr erblicken, in welche ich mich durch meinen Tadel stürzen würde. Denn Gott weiß, wie er mich züchtigen, und mit was für einem Folianten er die Welt, zu meinem Nachtheil, bereichern dürfte. Daß ich aber die Welt auf meine Unkosten soll gelehrter machen, das kann man wohl unter keinem Schein der Billigkeit von mir verlangen. Was soll ich nun thun? Mein Herr, Soll ich schweigen? Soll ich loben? Oder soll ich tadeln? Das erste wäre wohl das sicherste. Und ich würde es thun, wann Sie sich nur beruhigen wollten. Allein Sie lassen mir hierzu nicht die geringste Hofnung übrig. Denn da Sie mein Stillschweigen von dieser Sache, in meinem letztern Schreiben, nicht hat auf andere Gedanken bringen können; darf ich da wohl glauben, daß Sie es nicht übel aufnehmen dürften, wann es Ihnen mit trockenen Worten abschlüge? Der Verlust Dero Freundschaft aber würde mir doch auch etwas empfindliches seyn. Soll ich die Erhärtung aber loben oder tadlen? Ich habe es Ihnen schon gesagt, wie vielen Gefährlichkeiten ich mich in diesen beyden Fällen aussetze. Was soll ich nun thun? : : :

Ich

Ich muß es gestehen, mein Herr, daß ich eine geraume Zeit habe vorbeystreichen lassen, ehe ich mich entschliessen konnte, mehr als die letzten Worte, was soll ich nun thun? zu schreiben. Mir ist am besten bekannt, unter was für kummervollen Sorgen ich diese Zeit zugebracht habe. Meine Federn sind es nun einmahl gewahr worden, was für ein Schicksal sie treffen könne, wann sie sich in den Händen eines Menschen befinden, der Einfälle erwartet. Wann ich diese traurige Reste betrachte, so kann ich mich ohnmöglich enthalten, auszurufen: Unglückliche! Wie groß würde nicht eure Zahl seyn? wann der Verfasser der Erhärtung diejenigen zu euch legen sollte, die unter seiner Ausarbeitung ein gleiches Schicksal betroffen hat. Doch wie es, trotz allen Verdrießlichkeiten, dem Verfasser geglückt ist, eine Erhärtung zu verfertigen; so hat es mir nicht weniger geglückt, ein Mittel zu erfinden, so mich für dem Verlust Dero Freundschaft, dem Zorne des Verfassers, und dem Tadel der gelehrten Welt, in Sicherheit setzen kann. Ich merke, Sie werden bey diesen Worten neugierig werden. Was für ein Mittel, werden Sie vielleicht denken, ist dieses? Ein feyerlicher Contrakt, mein Herr, der Ihre Aufrichtigkeit voraus setzt. Sie müssen schweigen. Sie müssen Niemanden meinen Brief lesen lassen, und die Schwachheiten übersehen, so Sie in demselben wahrnehmen dürften. Die Zurückbehaltung meines Schreibens

 (wel-

(welches ich mir sonst, wann Ihnen die Bedingungen nicht anstehen, wieder zurück ausbitte) soll mir ein Unterpfand Dero Beyfalls und also der Richtigkeit unsers Contrakts seyn.

So unternehme ich denn die Prüfung einer Schrift, welche in denen neuesten Bücherverzeichnissen stehet: Einer Schrift, welche die wichtigsten Entdeckungen in sich enthält; die deswegen merkwürdig sind, weil sie weiter gehen, als alle Entdeckungen der alten und neuern Weltweisen. Allein da ich mich an diese wichtige Schrift wage, so muß ich einige Vorerinnerungen thun. Man kann nicht alle Vorfälle wissen. Sie könnten sterben. Und alsdenn könnte diese Anekdote der Presse zu theil werden, oder sonst unter die Leute kommen. Man kann sich heutiges Tages gewiß nicht genug in Acht nehmen. Merken Sie also, und alle die, so diesen Brief lesen sollten, folgendes.

Einmahl versichere ich überhaupt, **daß ich den Verfasser der Erhärtung nicht kenne.** Fliegenden Gerüchten ist sehr wenig zu trauen. Und wann ich ihn, welches mir doch aber jetzo unbewußt ist, auch kennen sollte, so ist doch nichts gewissers, als daß nichts anders, als die Liebe zur Wahrheit und Besserung, die Feder geführet hat. Hernachmals werde ich mich aufs sorgfältigste in Acht nehmen, **dem Verfasser etwas anzudichten**, oder aus seinen Sätzen solche Folgen zu ziehen,

hen, so nicht offenbar darinnen liegen. Kurz! ich werde mit dem **unpartheyischsten Gemüthe** in die Erhärtung eindringen und sie untersuchen. Ich sage es Ihnen aber noch einmahl: Es wäre mir angenehmer gewesen, wann dieser Arbeit hätte gänzlich überhoben seyn können.

Das erste nun, so ich beym Durchlesen dieser Schrift wahrnehme, ist die Nachricht: Daß die Frage, von den Seelen der Thiere, in einer gewissen gelehrten Gesellschaft, welche sich in der Absicht versammlet, gewisse wichtige Aufgaben aufzulösen, sey aufgeworfen worden. Ferner, daß diese Gesellschaft die schönste und natürlichste Ordnung beobachte. **Und** endlich, daß diese Gesellschaft ihren Präsidenten habe, der die übrig gebliebene Zweifel sorgfältig zu heben bemühet sey. Darf ich aus denen Worten, **sorgfältig zu heben bemühet war**, wie auch aus folgenden S. 2. befindlichen Worten: **Ihr** (nemlich der andern Herren) **Beweisgrund auch viel zu unzulänglich war, als daß er dieses erweisen könnte, sich auch auf Seiten meiner gewisse Umstände ereignet haben, welche die Entdeckung meiner Gedanken erfodern**, einen sehr wahrscheinlichen Schluß machen, so bekleidet der **Herr Verfasser der Erhärtung** selbst diesen wichtigen Posten, die gelehrte Gesellschaft venerirt ihn, als ihren **Präsidenten**, und nichts, als seine grosse Demuth,

 hat

hat ihn verhindert, mit ausdrücklichen Worten dieses der Welt kund zu machen. Diese ertheilte Nachricht verdienet die Aufmerksamkeit der Gelehrten, und auch ein billiges Lob. Die Schranken der Gelehrsamkeit würden sich schon besser erweitert haben, wann unsere ehrliche Väter so emsig gewesen, als ihre ruhmsüchtige Söhne, gelehrte Versammlungen zu halten. Denn nichts kann die Gelehrsamkeit allgemeiner, gründlicher und nützlicher machen, als wann aufgeräumte Köpfe sich ihre Gedanken mittheilen. Man weiß, was die Academien zu London, Paris und Berlin ꝛc. der Gelehrsamkeit, seit der kurzen Zeit ihrer Aufrichtung, für Vortheile gestiftet haben. Da nun aber diese Academien, welche sich nur mit Sachen beschäftigen, so in die Gränzen der menschlichen Vernunft eingeschlossen sind, so wichtigen Nutzen verschafft und so vieler Aufmerksamkeit erreget haben, was für Aufmerksamkeit wird diese Gesellschaft, davon der **Herr Verfasser** wahrscheinlicher Präsident ist, nicht erregen? Was für Nutzen wird dieselbe nicht stiften? Da, wie aus der Erhärtung erhellet, sie sich über die Gränzen der menschlichen Vernunft erhebt, und sich an Dinge waget, die ausser dem Reiche der Vernunft gesetzet sind. Denn alle Entzwecke Gottes wissen, alle seine Rathschlüsse in ein helles Licht setzen, und über Vorfälle ein Urtheil sprechen wollen, die der Vernunft entwischt sind; was heißt das anders, als sich über die Gränzen

der menschlichen Vernunft erheben? Und doch ist nichts gewissers, als daß die Erhärtung ein Beweis dessen sey, so ich angeführet habe. Was für unerwartete Entdeckungen! was für unerhörte Seltenheiten wird die Welt also nicht von dieser gelehrten Versammlung erhalten!

Die Frage, welche jetzo sollte in dieser gelehrten Versammlung auf einmahl entschieden werden, war, wie wir S. 1. lesen, folgende:

Werden die Selen der Thiere zugleich mit ihren Leibern sterben?

Auf dem Titel und S. 4. hat der **Herr Präsident** das Wort, **aufhören zu leben**, gebraucht. Wann nun der **Herr Verfasser** dieses gesaget hat, so unterrichtet er uns zugleich von der Ordnung, so in dieser gelehrten Gesellschaft bey Auflösung dieser Aufgabe beobachtet worden, von seiner Meynung, von der Art, wie er seine Herren Collegen widerlegen wolle. Und bey dieser letztern Anzeige äusert sich, daß sein Vorsatz gewesen, dieselben indirecte und directe von der Falschheit ihrer Gedanken zu überzeugen. Diese Anzeige soll uns zum Leitfaden dienen.

Die Ordnung selbst, so bey Auflösung dieser Aufgabe in der gelehrten Gesellschaft beobachtet worden, nennet der **Herr Verfasser die schönste und natürlichste.** Denn zuerst, schreibt er, ent-

deckte

deckte einer unter den übrigen seine Meynung, welche er auch zu erhärten suchte. Hierauf machte ein anderer seine Einwürfe, welche, nebst den ihnen übrig gebliebenen Zweifeln, der dritte sorgfältig (und dies war ausser Zweifel der Herr Präsident) zu heben bemühet war, und aus denen S. 4. und 5. befindlichen Worten läßt sich muthmassen, daß ein jeder zuerst die Begriffe, so er sich von denen Wörtern der Aufgabe gemacht, angezeigt, und hernach seine Gedanken über dieselbe bewiesen habe. Ich muß gestehen, daß dieses die natürlichste und schönste Ordnung sey, so eine gelehrte Gesellschaft, die den Entzweck hat, sich nutzbar zu machen, beobachten kann und muß. Lassen Sie uns nun die Aufgabe, so wie sie vorgetragen worden, selbst betrachten. Soll ich meine Gedanken über dieselbe eröfnen, so sind es folgende.

Anfänglich bedaure ich von Herzen, daß die gelehrte Gesellschaft, benebst ihrem Präsidenten, welcher wahrscheinlich der Herr Verfasser der Erhärtung ist, nicht einmahl gewußt, die Aufgabe selbst recht zu determiniren. Wann sich eine Veränderung mit einem Dinge ereignen soll, so muß diese Veränderung entweder ihren Grund in oder ausser dem Dinge haben. Bey dieser Aufgabe wäre nun wohl nöthig gewesen, zu bestimmen, wovon man eigentlich reden wolle? Ob nemlich die

Seelen

Seelen der Thiere vor sich mit ihren Leibern zu leben aufhören könnten? Oder ob eine Ursache ausser den Seelen der Thiere vorhanden sey, um welcher willen sie zu leben aufhören müßten? Entweder weil es widersprechend wäre, diese Ursache zu denken, und dabey auch eine Fortdauer des Lebens der thierischen Seelen nach dem Tode; Oder, weil man gewiß wisse, daß diese Ursache gewiß das Aufhören des Lebens der Seelen der Thiere bewürken würde. Jedermann siehet, daß dieses ganz verschiedene Sachen sind, und daß es daher wohl nöthig war, daß eine gelehrte Gesellschaft, daß Weltweise, ihre Aufgabe recht determinirten. Allein diese philosophische Gesellschaft hat in der That mit ihrem Präsidenten diesen grossen Unterschied nicht bemerket. Doch es scheint, als ob die Mitglieder einen flüchtigen Gedanken hiervon gehabt hätten, (ob sie sich gleich, wie ich aus allen vermuthe, desselben nicht sind bewußt gewesen,) da sie den Beweis aus dem Wesen und der Natur der Seelen geführet haben, welcher das Aufhören des Lebens vor sich zum Grunde hat. Allein von dem Herrn Präsidenten ist es ganz gewiß, wie aus seinen Widerlegungen erhellet, daß er diesen Unterschied nicht bemerket, weil er alles unter einander mischet. : : :

Lassen Sie uns weiter gehen. Ich bemerke ferner, daß diese ehrwürdige Versammlung,

benebst

benebst ihrem Herrn Präsidenten, die Hauptsache vergessen, davon geredet worden ist, oder doch zum wenigsten hat sollen geredet werden. Sie reden von denen Seelen der Thiere, und ich bemerke nirgends, daß sie sich auf die Thiere besonnen haben. Denn nirgends finde ich eine Erklärung von Thieren. Diese Erklärung aber war doch höchstnöthig. Da der **Herr Verfasser**, als ein Philosoph, und und was noch mehr? als **ein Präsident einer philosophischen Gesellschaft**, schreibt, so hätte er sich doch zum wenigsten bey seinem Schreiben, wann gleich die Versammlung nicht gewußt, wovon sie geredet, oder reden wollen, auf die Regel: **Es müssen alle nöthige Wörter eines Satzes deutlich erkläret werden**, besinnen und seine Erhärtung und Amt für diesem Tadel in Sicherheit setzen sollen. Denn eine Schrift, und besonders **eine Erhärtung**, in welcher alle nöthige Wörter, entweder gar nicht, oder doch nicht deutlich gnug erkläret sind, behält den Vorwurf, daß sie **dunkel**, und **nichts gründliches in derselben abgehandelt** sey. Zum wenigsten sagt es Wolf in seiner **kleinen teutschen Logick**, Cap. X. §. 17. 19. 23. daß es aber sowohl in der gelehrten Versammlung selbst, als auch bey Ausfertigung einer von ihren Schriften, nöthig war, den thierischen Begrif anzuzeigen, erhellet daher, weil von Thieren sollte geredet und geschrieben werden. Es ist wahr, ich erblicke Erklärungen von der Seele, vom Leibe,

vom Tode. Allein ich kann ohnmöglich glauben, daß Seele und Thier, Thier und Leib, Tod und Thier, bey der gelehrten Versammlung als einerley Dinge angesehen werden, noch daß Leib, Seele und Tod ein Thier ausmachen.

Ich vermisse, zum größten Unglück, noch eine Erklärung, die man vielweniger, als die Erklärung vom Tode, bey dieser Sache entbehren kann, nemlich die Erklärung **vom Leben.** Denn es sollte untersuchet werden, ob die Seelen der Thiere **zu leben** aufhören werden. Es ist wahr, ich erblicke eine Erklärung vom Gegensatz des Lebens, nemlich vom Tode. Allein man sehe nur diese Erklärung recht an. Man wird sehen, daß sie sich zur Sache, zur Auflösung der Aufgabe schicke, wie ein Fernglas zu den Augen eines Blinden. Es heißt: **Der Tod ist eine Trennung, welche zwischen beyden** (nemlich Leib und Seele) **vorgehet.** Verstehen Sie nun, **mein Herr**, aus dieser Erklärung, was das heisse, die Seele der Thiere höre auf zu leben? Hat die Seele eines Thiers noch einen andern Leib und Seele? Und doch sagt der **Herr Präsident: In den Begriffen des Leibes bin ich einig.** Ich schwöre Ihnen zu, daß der tiefsinnigste Weltweise, aus dieser Erklärung, nimmermehr die Aufgabe auflösen wird. Was wollte der Verfasser antworten, wann man aus dieser Erklärung also schlüssen wollte: Der Tod ist

nichts anders, als eine Trennung zwischen Leib und Seele. Die Seele des Thiers hat keinen besondern Leib und Seele, so könnten getrennet werden, folglich kann sie auch nicht zu leben aufhören, oder (welches bey dem **Herrn Verfasser** einerley ist) sterben. Soll diese Erklärung etwa ein Beweis seyn, von **den ungereimten Dingen**, davon der **Herr Präsident** bey Abfassung seines Satzes redet? Wie nöthig war es nicht, zu erklären, worinnen das Leben der Seele eines Thiers eigentlich bestehe. Aus dem Wesen der Seele und der Art ihres Lebens hätte man das Gegentheil, nemlich das Aufhören zu leben; oder die Art und Weise desselben, welcher einen Beweis abgegeben, beurtheilen können. Meine Liebe, **mein Herr**, würde sich in der That so weit erstrecken, daß, wofern ich den **Herrn Verfasser** der Erhärtung gewiß kennete, ich denselben und seine **Herren Collegen** erinnern würde, künftighin diese Schnitzer nicht mehr zu machen, sondern vielmehr sorgfältig zu bestimmen, was und wovon sie eigentlich reden und schreiben wollten, ehe sie redeten oder schrieben. Die Welt liegt wahrhaftig im Argen. Sie möchte gar gedenken, der **Herr Präsident** mit seinen **Herren Collegen** verstünden die Logik nicht. Gewiß! wann diese gelehrte Gesellschaft ihre ausführlichen Schriften, nach dem Beyspiel der andern Academien, der Presse übergeben sollte, so wäre es doch in der That nöthig, daß man dieselben

so

so einrichtete, daß die Leser nicht die deutlichen Begriffe darinnen vermisseten, und die Sätze nicht ohne Verstand lesen dürften.

Doch ich eile zu denen Begriffen, oder, wie es einem Philosophen natürlicher gewesen zu schreiben, zu denen Erklärungen, welche die gelehrte Mitglieder von ihren nothdürftigen Begriffen gegeben haben. Die Seele, sagten sie, sey ein Geist, der denken und wollen könne. Hier trennet sich der **Herr Präsident** von seiner Versammlung. Ich glaube, er habe Grund dazu. Ob er es aber besser mache, oder vielmehr die Sache verschlimmere, wird sich bey genauer Prüfung äusern. Die Seele, sagen die gelehrte Mitglieder, **sey ein Geist, der denken und wollen könne.** Diese Erklärung, **mein Herr**, taugt, wie mich deucht, gar nichts. Man setzet das Geschlecht der Seele, in dem Worte **Geist**, und die Differentiam specificam in **denken** und **wollen.** Ein Beweis, daß die Verfasser gar nicht die gewöhnliche philosophische Sprache verstanden, daß sie nicht gewußt haben, wie eine Erklärung müsse eingerichtet werden, und daß sie selbst keine deutliche Begriffe von ihrer Erklärung gehabt haben. Das Geschlecht in einer Erklärung soll die Arten anzeigen, unter welche das Ding, so ich definire, gehöret. Ein Geist ist ein Wesen, das Verstand und einen freyen Willen hat. Giebt es Geister, die keinen Verstand und einen freyen

Willen haben? Dergleichen muß es geben nach dem Sinn der Mitglieder, (welche sich doch zu den neuern Weltweisen rechnen, und die gewöhnliche Sprache reden wollen) weil sie den Unterschied der Seele von andern Geistern darinn setzen, **daß sie denken und wollen könne.** Denkt und will aber ein jeder Geist; warum setzen sie noch hinzu, daß die Seele denken und wollen könne? Da der Begrif eines Geistes schon dieses unter sich begreifet. Vergessen Sie, um des Himmels willen, nicht, daß dieß eine Erklärung nur von denen Seelen **der Thiere** seyn solle. Dieß bezeuget selbst der **Herr Verfasser** der Erhärtung, daß seine Mitglieder keine andere als thierische Seelen haben erklären wollen. Wann er schreibt: **Was aber die Erklärung der thierischen Seelen anbetrift.** Die Thiere, die unvernünftigen Thiere, haben also Verstand und einen freyen Willen. Welches durch das Wort **wollen** noch mehr bestätiget wird. Sie haben also deutliche Vorstellungen. Denn was ist der Verstand? Ein Vermögen sich deutlich vorzustellen, was möglich ist. Und da sie wollen können, so müssen sie nothwendig dieß Vermögen haben. Sie können also nach den Gedanken dieser gelehrten Versammlung überlegen, abstrahiren, in Barbara celarent, Darii Ferio, Schlüsse machen, mathemathische Beweise führen, erfinden ꝛc. Welche Entdeckungen! Habe ich nicht recht, daß die Welt bishero unerhörte Seltenheiten wird zu Gesichte bekommen? Ist es

Wun-

Wunder? wann wir bey diesen Entdeckungen jenen Americanern ähnlich werden, als sie eine Flinte zum erstenmahle losfeuren sahen und hörten. Ich könnte noch einige Anmerkungen über diese Erklärung machen, so gewiß nicht ganz unerheblich wären. Ich könnte fragen: Ob Seele und Geist einerley wären? Ich könnte fragen: Ob denken und wollen das Wesen der Seele ausmachten, oder ob es nicht etwa nur blosse Würkungen wären? Ich könnte endlich fragen: Ob Niemand, so etwas will, denke? Doch ich übergehe dieses alles. Was ich aber bemerken muß, ist dieses, daß die gelehrte Gesellschaft die Erklärung in der Absicht gemacht hat, um aus derselben zu beweisen, daß die Thiere nicht werden aufhören zu leben. Wann natürlicher Weise sich Veränderungen mit einer Sache ereignen sollen, so müssen sie ihren Grund in dem Wesen derselben haben, und nichts in sich enthalten, so dem Wesen widerspricht. Ein Weltweiser, wann er zeigen will, daß sich natürlicher Weise Veränderungen ereignen werden, beruft sich entweder auf die Erfahrung, oder er beweiset es aus dem Wesen und der Natur der Dinge. Von den Rathschlüssen Gottes weiß der Philosoph nichts. Da nun der **Herr Präsident** mit seinen Collegen Weltweise seyn wollen, so war es nöthig, da sie sich nicht auf die Erfahrung berufen konnten, aus dem Wesen oder der Natur der Seele, daß es nemlich **nichts widersprechendes** vorfinde, zu beweisen, daß die

Seele entweder fortdauern, oder zu leben aufhören würde. So haben sich jederzeit alle vernünftige Weltweise verhalten. Lassen Sie uns nun die Erklärung von der Seele prüfen, ob aus derselben könne dargethan werden, daß es widersprechend sey, zu glauben, daß die Seelen der Thiere nicht werden aufhören zu leben. Wir wollen dieselben zergliedern. Was ist ein Geist? Ein Wesen, das Verstand und einen freyen Willen hat. Was heißt denken? Sich etwas bewußt seyn. Was heißt wollen? Sein Gemüth zu etwas neigen, um der deutlichen Vorstellung des Guten willen, so wir bey demselben wahrzunehmen vermeinen. Ich muß, **mein Herr**, hier meine Schwachheit gestehen: Ich muß bekennen, daß ich zwischen diesen Erklärungen und der Sache, die soll bewiesen werden, keine Verbindung der Gedanken zu Stande bringen kann. Wann man die Erklärung der Seele also noch eingerichtet hätte: Sie sey ein einfaches Wesen, welches denken und wollen könne, so hätten, nach meiner Einsicht, so fehlerhaft als auch diese Erklärung ist, die Mitglieder der gelehrten Versammlung doch noch ein wenig ihre Ehre in Sicherheit gesetzet; Denn alsdann hätte man noch einige Verbindung der Gedanken wahrgenommen. Doch, Sapienti sat!

Ich wende mich zum **Herrn Präsidenten.** Lasset uns diesen tiefsinnigen Weltweisen, wie dort der Soldat dem Archimedi, unter seinen Circuln

(com-

(comparationi pax sit) näher treten, und sein Urtheil über diese Erklärung anhören. Was aber, schreibt er ganz vertrauensvoll, die Erklärung der thierischen Seelen betrift, so sehe ich mich gezwungen, von ihnen abzugehen. Grosses Unglück für die Herren Collegen! Da seht ihr es, wie viel ihr euch auf euren Herrn Präsidenten verlassen könnet! Ein Reich, so mit ihm selbst uneins wird, das wird wüste.

Denn ich müßte sonst, fährt er fort, die Seelen der Menschen selbst für Seelen der Thiere halten, weil sie ebenfalls Geister sind, welche denken und wollen können. Wer ist aber, der dieses behaupten mag, ob es gleich aus ihrem Begriffe unmittelbar folget? Man siehet also gar wohl, daß dieser Begrif allzuweit sey, und um ein grosses eingeschränket werden müsse, wenn er uns allein die Seelen der Thiere abbilden soll. Sehen Sie da, mein Herr, eine Verbesserung, die nicht schlimmer hätte gerathen können! Ein Ausspruch, der in der That den Herrn Präsidenten um seine Stelle bringen könnte, wofern es die Herren Mitglieder beliebten, und Vollmacht dazu hätten. Sehen Sie nur die wunderbare Verwirrungen, in welchen sich der Herr Präsident befindet, und wie geschickt er sey, nicht allein verworren zu denken, sondern auch seine Art zu denken mit gewöhnlichen

Worten vorzutragen. Einmahl giebt er zu verstehen, wie diese Erklärung ihm nicht angehe. Was aber, schreibt er, die Erklärung der thierischen Seelen anbetrift, so sehe ich mich gezwungen, von ihnen abzugehen. Warum? Denn ich müßte sonst die Seelen der Menschen selbst für Seelen der Thiere halten, weil sie ebenfalls Geister sind, die denken und wollen können. Sehen Sie da, mein Herr, das beste Muster verworren zu denken und zu schreiben! Der Herr Verfasser sagt: Ich sehe mich gezwungen, von ihnen abzugehen. Und in dem Augenblick giebt er derselben seinen Beyfall, wann er eingestehet, daß die Seelen der Menschen mit den Seelen der Thiere einerley sind. Weil sie ebenfalls, merken Sie dies Wort, **ebenfalls**, schreibet der Herr Präsident, Geister sind, welche denken und wollen können. Zwey Dinge, die einerley Determinationes haben, sind die nicht einerley? Und da er eingestehet, daß die Seelen der Thiere Geister sind, billiget er nicht da ausdrücklich die Erklärung? Und dem ohngeachtet, fährt er fort: Wer ist aber, der dieses behaupten mag, ob es gleich aus ihrem Begrif **unmittelbar** folget? Hier erscheinet der Herr Präsident in dem völligen Glanze eines Weltweisen, der seine Vernunft über die Gränzen der menschlichen Vernunft erhoben hat. Er giebt zu, es fliesse **aus dem Begriffe** der Seelen der Thiere **unmittelbar**,

bar, daß sie Geister wären, die denken und wollen könnten, und mit denen Seelen der Menschen einerley wären. Aber eben, **weil es aus dem Begriffe unmittelbar folgt**, mag es Niemand glauben. Neues Land! Neue Entdeckung! Risum teneatis, amici. Kann ich etwas anders von einer Sache wohl behaupten, als was aus Ihrem Begriffe folget? Vergeben Sie mir, wann ich Dieselben ersuche, hier an etwas verdrießliches zu gedenken, damit der Affect, welcher hier erreget werden muß, zu ihrem Vortheile besänftiget werde. Allein was werden wir nun für eine richtigere Erklärung von den Seelen der Thiere antreffen? Der **Herr Präsident** hat die Erklärung seiner Herren Collegen getadelt. Was kann man also natürlicher vermuthen, als daß er eine bessere, sowohl zum Behuf seiner Erhärtung, als auch zum Unterrichte der Leser, werde gegeben haben? Und da die Widerlegung so besonders gerathen, so wird seine Erklärung sonder Zweifel auch besonders seyn. Ja! **mein Herr**, so besonders, daß sie wegen ihrer Subtilität sich den Augen des Leibes (vergeben Sie mir, da ich mich unter den Verwirrungen des **Präsidenten** befinde, einen Ausdruck) und den Augen des Verstandes auf einmahl entzieht. Denn ich kann sie nirgends finden. Lassen Sie sich indessen diese Art der Erklärung nicht befremden. Da diese gelehrte Gesellschaft sich überhaupt mit unbegreiflichen Dingen beschäftiget, kann man

es da ihrem **Präsidenten** verargen, wann er sich anders, als andere Weltweise, aufführet? Vielleicht ist ein Gesetz in dieser gelehrten Gesellschaft gemacht worden, kraft welches **der Präsident** keine andere, als unsichtbare Erklärungen, machen darf. Da wir nun nirgends einen Ausgang aus diesem Irrgarten finden, in welchen uns die List des **Herrn Verfassers** geführet hat; so wollen wir doch uns das Vergnügen machen, und die Wege des **Herrn Verfassers**, die er uns gewiesen, und die wir betreten haben, noch einmahl übersehen.

Erstlich sahe sich der **Herr Präsident** gezwungen, von der gegebenen Erklärung der thierischen Seelen abzugehen.

Hernach gab er zu, daß die Seelen der Menschen und Thiere einerley wären, und billigte die Erklärung der thierischen Seelen.

Drittens führte er die **Ursachen** an, warum er abgienge.

Das waren folgende:

a) Weil die Seelen der Thiere und Menschen einerley wären.

b) Weil dieses aus ihrem Begrif unmittelbar folgte.

c) Weil dieser Begrif allzuweit sey und eingeschränket werden müsse.

Ich

Ich setze d) hinzu, weil man unsichtbare Erklärungen in dieser Sache nur müsse Statt finden lassen.

Wollen Sie so geneigt seyn, und diese Reihe der Gedanken, hinten oder im Anfange des Buchs, so der sel. **Pfeiffer** unter dem Titel: Antimelancholicus, geschrieben, einzeichnen, so wird diese kleine Mühe, wie ich glaube, bey denen, so das Buch, zu ihrer Ermunterung, lesen werden, nicht ohne gesegneten Nutzen bleiben.

Nachdem der **Herr Verfasser** die schwere Arbeit, wegen Berichtigung der Begriffe, überstanden, so wendet er sich nun zu den Beweisen. Er legt uns erstlich in der schönsten und natürlichsten Ordnung, einer Ordnung, welcher weiter nichts, als beyde Prädicate fehlen, die Beweise seiner **Herren Collegen**, benebst seiner Beantwortung, vor. Lassen Sie uns die Beweise ansehen. **Geister, heißt es, sind einfache Wesen, welche der Materie und den daraus zusammen gesetzten Körpern entgegen gesetzt werden, die Körper und die Materie gestatten eine Auflösung. Ein einfaches Wesen aber kann eben darum keiner Zertrennung der Theile fähig seyn, weil es nicht aus Theilen bestehet, und keine Materie ist. Sind also die Seelen der Thiere Geister; so müssen sie auch nicht aufgelöset werden, sondern nach erfolgter Tren-**

nung von ihren Leibern fortdauern und leben können. Ist aber dieses, so ist auch ausser Streit, daß die thierischen Seelen nicht mit ihren Leibern zugleich sterben können. Bey diesem Beweise, der an sich selber wahr ist, habe ich weiter nichts zu erinnern, als daß man ihn ordentlicher vorgetragen findet in Wolfs Gedanken von Gott, der Welt 2c. §. 921. Allein die Erklärung der Geister ist hier sehr listig ausgesonnen. Sind alles dasjenige Geister, so einfache Dinge sind, und den Körpern entgegen gesetzt werden; so ist alle Materie, folglich auch die Körper, ein Haufen Geister, indem sie aus einfachen Dingen entstehen. Ich breche ab, weitere Folgen zu machen, damit ich Dero Gesundheit schonen möge.

Wir wollen vielmehr zu der Prüfung der Widerlegung des Herrn Präsidenten eilen. Ehe ich mich aber an dieselbe wage, muß ich erinnern, daß man sorgfältig auf dasjenige merken muß, was der Herr Präsident in seiner Erhärtung zu leisten versprochen. **Ich sehe mich**, schreibt er S. 4. **genöthiget, gegenwärtig auf die Erhärtung des Gegentheils, nemlich, daß die Seelen der Thiere allerdings zugleich mit ihren Leibern zu leben aufhören müssen, woferne wir nicht auf ungereimte Dinge verfallen wollen, mit wenigen bedacht zu seyn.** Eine unnöthige Weitläuf-

läuftigkeit kleidet ohne dieß keinen Philosophen, und wann unser **Herr Verfasser** noch weniger, als er gethan, auf seine Erhärtung wäre bedacht gewesen, da er, wie ich muthmasse, nicht mehr hat dabey denken können, so würde die gelehrte Welt nicht viel verlohren haben. Doch was verspricht er? Er will mit wenigen darauf bedacht seyn, zu zeigen, daß man **auf ungereimte Dinge** falle, wann man behauptet, daß die Seelen der Thiere nach dem Tode ihres Leibes nicht zu leben aufhören. Das heißt, er will den Satz, daß die Seelen der Thiere nach dem Tode ihres Leibes aufhören zu leben, abhärten, damit er von Niemand weiter verändert werden könne, sich auch nicht selbst verändere. Was haben wir nun zu erwarten? Dieses, daß er aus **unwidersprechlichen Gründen durch richtige Schlüsse** beweise, daß sich zwischen den beyden Sätzen: **Die Seelen der Thiere werden nicht zugleich mit ihren Leibern zu leben aufhören**, und folgenden: **Die Seelen der Thiere müssen mit ihren Leibern zu leben aufhören, ein offenbarer Widerspruch** finde, dergestalt, daß man nur den **letzten** denken könne. Ich gestehe es, wann er dieses würklich leistet, daß sein Satz aufs beste abgehärtet sey. Lassen Sie uns nun wieder zu unserm **Herrn Präsidenten** zurückkehren. In was vor einer Positur werden wir ihn antreffen? Kaum hat der **Präsident M. K.** dieses angeführet, so antwortet er

ganz

ganz kaltsinnig, mit einer gleichgültigen philosophischen Miene; **Aber wie schwindend ist nicht dieser Beweis!** Was vermuthen Sie, wie er anfängt, denselben zu widerlegen? Vielleicht werden Sie glauben, daß er entweder beweise, daß die Seelen der Thiere kein einfach Wesen, folglich trennbar seyn. Oder, daß er die Art zeigen werde, wie einfache Wesen vor sich (denn was Gott thun will, davon kann er nichts wissen) ihrer Einfachheit ohnerachtet, aufhören können zu dauren. Oder daß er zeige, wie er versprochen: Daß aus dem Satze: Ein einfaches von der Materie oder dem Körper des Thieres ganz unterschiedenes Wesen seyn, und dennoch fortdauren, sey ungereimt und widersprechend. Freylich! **Mein Herr**, wären dieses die natürlichsten Wege; allein nur nach unserer Logik. Wann Sie aber so denken, so vergeben Sie mir, daß ich Ihnen sage, wie Sie in der That ein sehr kurzes Gedächtniß haben. Will denn die gelehrte Gesellschaft, darf denn ihr **Präsident** natürlich philosophiren? Ich dächte, Sie müßten das Gegentheil bereits in der Erhärtung gemerket haben. Nun werden Sie vielleicht fragen: Was für eine neue Art hat er denn erwählet? Eine ganz funkelnagelneue. Entflammt von einem gerechten Amtseifer, bricht er in die Worte aus: **Es ist möglich, daß jetzo der Himmel einfallen kann, also wird er gewiß einfallen.** Sind Sie nun überzeugt, **mein Herr,**

Herr, daß die Seelen der Thiere würklich zugleich mit ihren Leibern zu leben aufhören werden? Sie sollten es zum wenigsten bey Lesung dieser Worte geworden seyn. Dann wann ein hoher Ton der Worte, deren Inhalt unverständlich ist, weil sie einen offenbaren Widerspruch in sich enthalten, der Grund der Wahrheit ist, so ist nunmehro die Aufgabe auf einmahl richtig aufgelöset. Ich gestehe es, mein Herr, je tiefer ich in diese Erhärtung eindringe, je mehr werde ich von der sonderbaren Einsicht des Herrn Verfassers gerühret. Je mehr nehme ich wahr, daß er, so weit als der Himmel von der Erde, in seinen Principien von andern Menschen unterschieden sey. Wir haben wahrgenommen, daß er nicht allein eine besondere Logik (deren Ausgabe man sehnlich erwartet) im Kopfe habe; sondern daß er auch in der Metaphysic und Physic Begriffe habe, die ganz verschieden von denen Begriffen anderer Weltweisen sind. Das größte Unglück ist nur dieses, daß er mit seinen Principien nicht herausrücken will, damit man wissen könne, was er wolle? Hie und da siehet man nur Blitze aus diesen düstern Wolken herfürbrechen. Hie und da giebt er nur einen Wink von seiner geheimen Weltweisheit. **Es ist möglich, daß jetzo der Himmel einfallen kann, also wird er gewiß einfallen.** Ich bin zu unvermögend, mein Herr, Ihnen zu sagen, wie diese Gedanken zusammenhängen. So

viel

viel ist gewiß, daß der **Herr Verfasser** von dem Weltgebäude ganz andere, als die gewöhnlichen Begriffe, haben müsse. Ich wünschte, daß er hier seine geheime Wissenschaft entdeckt, zum wenigsten gesagt hätte, was er für Begriffe **vom Himmel** und dessen **Einfallen** habe. Da er aber mit seinen Principien so rar ist. Da er durch diese grosse und recht übertriebene Enthaltsamheit die Welt ausser Stand setzet, bey Beurtheilung seiner Schriften auf dieselbe mit zu sehen; So kann er auch Niemand, als sich selbst, die Schuld beymessen, wenn man nach denen, unter den neuen Weltweisen gewöhnlichen und vernünftigen Sätzen, seine Sachen allein beurtheilet.

Lassen sie uns nun die Worte:

> **Es ist möglich, daß jetzo der Himmel einfallen kann, also wird er gewiß einfallen.**

Theils nach der **Wahrheit**, theils nach ihrer **Verbindung** mit der Aufgabe selbst, betrachten. Erstlich enthalten diese Wörte gar **keine Wahrheit** in sich. Sie wissen, **mein Herr**, aus dem Unterrichte, den Sie in ihren jungen Jahren genossen haben, daß **alle Veränderungen**, so in dieser Welt möglich sind, sich entweder **schon ereignet haben**, oder sich **gegenwärtig ereignen**, oder **kunftighin gewiß kommen** und würklich

lich werden müssen. Nichts kann ausbleiben von dem, das in dieser Welt möglich ist. Und zu eben der Zeit, da etwas in dieser Welt möglich ist, muß es auch würklich werden. Oder, daß ich deutlicher rede, zu eben der Zeit, da die Möglichkeit würklich werden kann, muß es auch geschehen. Denn alles, was in dem Zusammenhange der Dinge, so diese Welt ausmachet, gegründet ist, muß würklich werden, und kann nicht ausbleiben. Was ihm aber widerspricht. Es widerspricht ihm aber alles, so nicht in ihm gegründet ist, das geschiehet nicht, und kann nicht geschehen. Der Himmel gehöret mit zu dieser Welt. Und wenn der Himmel einfallen soll, so muß diese Veränderung in dem Zusammenhange der Dinge gegründet seyn. Sehen Sie nicht, daß wann zu der Zeit, da der **Verfasser** seine Erhärtung geschrieben, der Einfall des Himmels wäre möglich gewesen, er auch würklich eingefallen wäre. Daß wir aber diese grosse Veränderung nicht erlebet haben, will ich daher beweisen, weil alsdann der **Herr Verfasser** in der Ausarbeitung seiner Erhärtung würde seyn gestöret worden. Seine Erhärtung würde die gelehrte Welt nie haben zu sehen bekommen, und wir würden sie unter freyem Himmel nicht lesen, und uns aus derselben erbauen können. Folglich ist es nach der Vernunft und Erfahrung nicht wahr, daß zu der Zeit der Ausarbeitung es möglich gewesen, daß der

Himmel

Himmel einfiele. Sehen sie da, wie geschickt der **Herr Verfasser** ist, Widersprüche in Beweise zu verwandeln. Sehen Sie, wie groß seine metaphysische Erkänntniß ist! Allein in was vor einer **Verbindung** stehet nun dieser Ausspruch mit der Ausgabe? In einer Verbindung, die von Herzen schlecht ist. Erstlich weiß ich nicht, was das Einfallen des Himmels mit den Seelen der Thiere zu thun habe. Doch vielleicht soll es nur ein Gleichniß seyn. Vielleicht will der **Herr Verfasser** dadurch zu verstehen geben: So wenig der Himmel jetzo einfällt, ob es gleich möglich, das ist, in dem Zusammenhange der Dinge gegründet ist, daß er jetzo einfalle. So wenig werden die Seelen der Thiere fortdauren nach ihrer Trennung vom Leibe, ob es gleich, kraft des Begriffes, den wir von ihren Seelen haben, möglich ist, daß sie würklich fortdauren. Wann sie nun, **mein Herr**, nicht glauben wollen, daß die Seelen der Thiere aufhören zu leben, so müssen Sie nicht allein die Gewißheit der mathematischen Beweise verwerfen, sondern auch eine andere Vernunft, als der **Herr Verfasser**, haben. Doch getrost! **mein Herr**, nun kömmt etwas lustiges. Unser Weltweise kriegt mitten in seinem Amtseifer, mitten unter seinem philosophischen Nachsinnen, verliebte Gedanken. Wie veränderlich ist doch unser Philosoph! Oben war er ganz gleichgültig. Den Augenblick drauf ward er hitzig und böse. Nun hat er zärtliche

Grillen.

Grillen. Der Satz, die Welt ist veränderlich; enthält auch hier einen neuen Beweis. Das artige Frauenzimmer, die zärtliche Liebhaberinnen der kleinen Schooßhündgen, mischen sich unter seine Betrachtungen. Wie wenig ist doch der Weltweise mitten unter seinen Abstracktionen für diesen artigen Werken der Hände des Schöpfers gesichert! Doch der Herr Präsident begiebt sich auch auf die Jagd. Er trift auf derselben tapfere Helden an. Neue Entdeckung! Bishieher hat die Welt nur Helden im Kriege erblickt. Nun wird sie belehret, daß ebenfalls diejenigen Helden sind, die mit Windhunden jagen, das ist, einen Sieg unter dem Schall der Jagdhörner (es muß in dem Lande des Herrn Verfassers gewöhnlich seyn, Jagdhörner auf Haasenjagden zu gebrauchen. Denn von diesen redet er, da er der Windhunde ausdrücklich erwähnet) und tönenden Hetz! Hetz! einen Sieg über einen Haasen davon tragen, und denselben erstarrt zu ihren Füssen niederlegen. Endlich treffen wir den Herrn Präsidenten auch unter den Bauern an.

Wohin kömmt nicht der Weltweise! Alles eröffnet ihm den Zutritt. Mit allen macht er Gesellschaft. Allein was will unser Herr Präsident unter den zärtlichen Liebhaberinnen der kleinen Windspielgen? Was will er unter den tapfern Helden der Jagd? Was will er unter den Bau-

ern? Er will sie zu Weltweisen seiner Art machen. Er will ihnen sagen: daß ihr Trost über die Fortdaurung der Seelen ihrer kleinen Windspielgen, ihrer Windhunde, ihres sterbenden Viehes, ungegründet sey. Er will ihnen mathematisch beweisen, daß die Seelen ihrer Thiere mit dem Tode aufhören. Aber ich möchte wohl den Herrn Verfasser fragen: Ob das Frauenzimmer, die Jäger, die Bauren, jemahlen darüber vergnügt gewesen oder seyn können, daß sie bey dem Tode ihrer Schooßhündgen, Windhunde und Vieh, gewiß zu seyn vermeinet, daß ihre Seelen fortdauren? Alle werden sich nur über die Trennung des Leibes und der Seelen ihres Viehes betrüben, wann sie wieder ihren Willen sich ereignet.

Doch diese Gedanken klären die obigen auf. Denn der Herr Verfasser giebt in der That zu verstehen, daß er seine Aufgabe nicht verstehe, vielweniger die Gedanken anderer Weltweisen verstanden habe. Setzen Sie den Fall, daß die Seele des verstorbenen Thiers einen andern ähnlichen Cörper wieder annehme. Wer hat denn behauptet, daß der angenommene Cörper wieder unter die Herrschaft, unter welcher das vorige Thier gestanden, dessen Seele nun einen andern Cörper belebt, kommen werde und müsse? Wann also eines jeden sein Vieh nicht leben bleibet, so kann er für seine Nothdurft eben so wenig Trost aus der Fortdauer, als

aus

aus dem Aufhören des Lebens der Seelen schöpfen. Dies Spiel der Einbildungskraft war also unnöthig, und ist ein klarer Beweis, daß den **Herrn Präsidenten** nichts schlechter, als die Sartyre, kleide.

Doch der **Herr Verfasser** hat sich nur bishero in denen Vorstädten aufgehalten, nun gehet er auf die Festung selbst los. Er will die **zärtliche Liebhaberinnen**, die **Jäger** und den **Landmann** in einen trostlosen Zustand versetzen. Er weis zwar, daß es die Pflicht eines Weltweisen sey, die allgemeine Glückseligkeit zu befördern. Er siehet, da er den zärtlichen Liebhaberinnen, den Jägern, den Bauern ihren besten Trost rauben will, daß er diese Pflichten verletze. Es gehet ihm auch sehr schwer ein, daß er ein leidiger Tröster werden solle. **Ich bedaure, schreibt er, zwar höchlich, daß ich** (ach! wann nur das Ich, nicht wäre. Doch da die Vorsehung einmahl den **Herrn Präsidenten** zu diesem wichtigen Werk bestimmt hat, so muß er als ein Philosoph sich in Geduld fassen. Grosse Geister sind eben die Mittel, in den Händen der Vorsehung, durch welche sie die grossen Werke ihres Plans ausführet; so wie sie sich kleiner Geister bedienet, wenn sie zuweilen andern Menschen ein Vergnügen machen will. Die Sachen und die Mittel ihrer Ausführung sind allezeit gleich) **eben derjenige seyn soll, der ihnen insgesamt die**

 Brust

Brust verderben muß. Aber was ist zu thun? Da mir die Wahrheit selbst winket, so sehe ich mich genöthiget, ihr gegenwärtig das Wort zu reden. Ach! Ihr arme unglückliche zärtliche Liebhaberinnen der kleinen Schooßhündgen, wie betrübt werden nun nicht eure Umstände werden! Wie grausam ist der Herr Präsident! Ums Himmels willen rächet euch! Verschliesset eure Thieren, wann er kommt! Redet nichts angenehmes mehr mit ihm, und begegnet ihm kaltsinnig und spröde. Dies wird ihn demüthigen. Er wird für seine Sünde Busse thun. Er wird sich wieder zur andern Parthey schlagen, und um euch wieder zu gewinnen, die Seelen eurer Schooßhündgen leben lassen. Dieses wird eine nutzbare Rache seyn. Denn sie wird euch einen kräftigen Trost bey dem Ableben eurer Windspielgen gewähren, und den andern Weltweisen einen tief- und scharfsinnigen Geist wiedergeben, dessen Verlust sie jetzo so schmerzlich bedauren. Und Ihr! Ihr tapfere Helden der Jagd, gebt diesem Weltweisen niemahls mehr Haasenfleisch zu essen, da ihr sehet, auf was für Gedanken er geräth. Und Ihr! Ihr elenden Landleute! = = = Doch nein! ich will diese Nation nicht aufwiegeln. Ihr Herr Präsident! Hütet euch für den Bauern, sie sind grob, und ihre Complimente werden handgreiflich und fühlbar, wann man sie in trostlose Umstände versetzen will.

Allein

Allein wie bewürkt denn nun der Herr Präsident sein Vorhaben? Wie greift er die Festung an? Geben sie auf seine Anfälle wohl Achtung. Er fragt Methodo Socratica: Hanget die Existenz und das Leben der thierischen Seelen von ihrer Einfachheit und Unauflößlichkeit ab, oder muß nicht vielmehr beydes von Gott seinen Ursprung haben? Bey diesem in der Frage liegenden in Absicht auf die verhandelnde Sache aber sehr verworrenen Hauptsatz merke ich nur an, daß der Herr Verfasser selbst nicht gewußt, ob er wahr oder falsch sey. Denn er fähret fort: das erste ist höchst unwahrscheinlich, (merken sie auf dies Wort) ja ich rede nicht zu viel (wie zweifelhaft) wenn ich behaupte, daß er gar unmöglich sey.

Dum in dubio est animus, paulo momento huc isthuc impellitur. Terent. Andr. Act. I. Scen. V.

Er fähret fort zu schlüssen: Denn da alles, was würklich ist, einzig und allein von Gott abstammet, und nicht jemahls etwas von ihm selbst erhalten hat; so können auch die thierischen Seelen das Leben und die Existenz nicht von ihnen selber haben. Ist aber dieses; so ist auch unmöglich, daß der Grund davon in ihrem einfachen und unauflöslichen Wesen zu suchen sey. Denn sonst müßten

auch alle übrige einfache Wesen, z. E. die Elemente, ein Leben und die Existenz von ihnen selber haben. Dieses aber hat noch nie ein Weltweiser behauptet, und wird es auch in Ewigkeit keiner mit Bestand der Wahrheit vertheidigen können. Hat ihnen aber beydes sowohl, das Leben auch die Existenz Gott gegeben; so muß es auch nothwendig in dessen Vermögen stehen, ihnen solches nach seinem Gefallen wiederum entziehen zu können. Und dieses wird alsdann, ich will nicht sagen gewiß, doch wenigstens höchst wahrscheinlich, wann man zeigen kann, daß kein Zweck vorhanden sey, um dessen willen die thierischen Seelen nach der Trennung von ihren Körpern fortdauren müßten. Dieser Zweck nun, wenn einer da seyn sollte, müßte entweder aus der Natur nur gedachter Seelen selbst, oder aus den Absichten Gottes, welche er bey ihrer Hervorbringung gehabt hat, zu erweisen stehen, beydes aber kann nicht bewirket werden. Denn was zuvorderst die Natur der thierischen Seelen betrift; so ist kein Grund darinnen vorhanden, aus welchem wir ihre Fortdauer folgern könnten; und obige Freunde wußten auch bey ihrer Unterredung selbst keinen anzugeben. Ich werde also nicht unrecht verfahren, wann ich hier die bekannte

Regel aus der Naturlehre annehme! Alles dasjenige, von dem sich kein Grund angeben läßt, woraus verstanden werden könnte, daß etwas sey, das ist auch wirklich nicht. Nun ist kein Grund in der Natur und wesentlichen Einrichtung der thierischen Seelen vorhanden, aus welchem erwiesen werden könnte, daß dieselben nach dem Tode fortdauren sollten; also dauren sie auch wirklich nicht fort.

Mein Herr, nachdem ich diesen Schluß durchgelesen hatte, so verspürete ich bey mir die betrübteste Folgen. Ich war ganz verwirrt worden. Und dies können Sie nun desto gewisser glauben, da der selige Syrach sagt: Wer Pech angreift, der besudelt sich. Was für eine Ordnung werde ich nun erwählen, um Ihnen meine Gedanken über diesen Beweis zu eröfnen? Ich will es so gut machen, als ich kann. Der Verfasser schlüsset also:

> Weil die Existenz und das Leben der thierischen Seelen von Gott abhänget; so ist es unmöglich, daß in ihrem einfachen und unauflöslichen Wesen ein Grund ihrer Fortdauer zu suchen sey.

Welcher Schluß! mein Herr, da das Wesen und die Natur der thierischen Seelen so beschaffen

ist, daß sie, kraft ihrer Einfachheit, vor sich nicht aufhören können, finde ich da nicht in ihrem Wesen einen Grund, daß sie fortdauren werden? Sehen Sie hier die größte Verwirrung. Er fragt: **Ob die thierische Seelen den Grund ihres Daseyns und Lebens von sich selbst haben?** Und die Frage ist: **Ob in ihrem Wesen und Natur, so sie von Gott haben, kein Grund zu finden sey, daraus man schlüssen könne, daß sie fortdauren werden?** Folget denn gewiß, **weil etwas von Gott seinen Ursprung hat, so muß es aufhören zu leben.** Wie wird es da mit denen menschlichen Seelen werden? Haben die nicht auch ihren Ursprung von Gott, und sind einfache Wesen? Ich bin in der That für die Religion des **Herrn Verfassers** besorgt. Daß ein Ding, so vor sich nicht aufhören kann, das in seinem Wesen den wichtigsten Grund seiner Fortdauer angiebt, dem ohnerachtet einmahl werde vernichtiget, ist das nicht eine Sache, welche auf den Rathschluß Gottes beruhet? Wann hat denn aber Gott dem **Herrn Verfasser** seine Rathschlüsse offenbaret? Und was hat er für Beweise, daß er eine würklich göttliche Offenbarung gehabt, oder daß sie nicht vielmehr in einer hitzigen Einbildung bestanden? Der Weltweise siehet auf das Wesen und die Natur der Dinge. In diesen findet er Gründe, und aus diesen leitet er seine Schlüsse her. Was diesen widerspricht, das verwirft der Philo-

soph.

soph. Denn was Gott thun wolle, das ist ihm ein Geheimniß. Und der wahre Weltweise ist auch viel zu vorsichtig, daß er nicht in den lächerlichen Hochmuth gerathe, zu glauben, daß er alle Rathschlüsse der Gottheit durchschauen könne. Doch der Herr Verfasser fähret fort:

> Hat ihnen Gott das Leben und die Existenz gegeben, so muß es auch nothwendig in dessen Vermögen stehen, ihnen solches nach seinem Gefallen wiederum entziehen zu können.

Wir können dieses um desto eher zugeben, da der Herr Verfasser diesen Satz recht wohl durch die Wörter, nach seinem Gefallen, eingeschränket hat. Wie aber der Herr Verfasser erfahren habe, daß es Gott gefallen werde, daß mit dem Cörper die Fortdauer der Seele aufhören solle, davon müssen wir den Beweis erwarten. Einen Beweis, der, wann er richtig seyn soll, sich auf eine übernatürliche Offenbarung gründen muß. Und wann der Herr Verfasser diese bey sich ausser Zweifel gesetzt hat, so hat die gelehrte Gesellschaft, deren Präsident er ist, einen grossen Vorzug vor andern Academien, indem sie in ihrem Präsidenten nicht allein einen Weltweisen, sondern auch einen Propheten verehret. Er bestätiget uns in diesen Gedanken, wann er fortfähret zu schreiben:

> Und dieses wird alsdann, ich will nicht sagen gewiß (wie wohl thut er, daß er einmahl nach der Wahrheit schreibet) doch wenigstens höchst wahrscheinlich, wann man zeigen kann, daß **kein Zweck** (NB. kein Zweck) vorhanden sey, um dessen willen die thierischen Seelen nach der Trennung von ihren Körpern fortdauren müßten.

Ich läugne nicht, daß der Beweis fruchtbar werden muß, wann er darthut, daß **kein Zweck** ihrer Fortdauer vorhanden sey. Denn Gott handelt nie ohne Endzwecke oder Absichten; und also wundere ich mich, warum? da er den Beweis, daß Gott keinen Endzweck nach der Trennung des Leibes mit der Seele weiter haben könne, führen will, er sich dennoch nicht trauet, ihn gewiß zu nennen. Allein dieser Beweis setzet in Absicht auf den Verfasser voraus, daß **die Einsichten des Verfassers sich eben so weit, als die Einsichten des höchsten Wesens** erstrecken. Und daß also Gott keine Endzwecke habe, noch haben könne, **als die der Verfasser wisse.** Soll ich aber von dem Verstande des Verfassers, so wie er ihn in seiner Erhärtung geäusert, auf den Verstand Gottes schlüssen; so befürchte, daß ich auf Folgen kommen möchte, welche anzuführen, mir die tiefste Ehrerbietung gegen meinen Schöpfer verbietet. In was für Verir-

rungen

rungen kann doch ein Schriftsteller gerathen, der viel Eigenliebe mit einer seichten Erkänntniß verbindet! Wie erweiset denn aber nun der Herr Verfasser, daß mit dem Tode der Thiere alle Endzwecke Gottes, in Absicht auf ihre Seelen, aufhören. Dieser Endzweck nun, schreibt er, wann einer da seyn sollte, müßte entweder aus der Natur gedachter Seelen selbst, oder aus den Absichten Gottes, welche er bey ihrer Hervorbringung gehabt hat, zu erweisen stehen. Beydes aber kann nicht bewirket werden. Denn was zuförderst die Natur der thierischen Seelen betrift; so ist kein Grund darinnen vorhanden, aus welchem wir ihre Fortdauer folgern könnten. Und obige Freunde wußten auch bey ihrer Unterredung selbst keinen anzugeben. Ich werde also nicht unrecht verfahren, wann ich hier die bekannte Regel aus der Naturlehre annehme: Alles dasjenige, von dem sich kein Grund angeben läßt, woraus verstanden werden könnte, daß etwas sey, das ist auch würklich nicht. Nun ist kein Grund in der Natur und wesentlichen Einrichtung der thierischen Seelen vorhanden, aus welchem erwiesen werden könnte, daß dieselben nach dem Tode fortdauren sollten: Also dauren sie auch wirklich nicht fort. Diese Worte verdienen die Aufmerksamkeit der ganzen Welt. Lasset uns dieserhalb dieselben genauer erwegen.

Erstlich bemerke ich, daß der Herr Verfasser weder gewußt, was er gedacht, noch was er geschrieben habe. Er redet von Zwecken, und weiß nicht, was das Wort bedeute. Denn einmahl verstehet er durch den Zweck einen Grund, woraus etwas hergeleitet werden kann. Denn was zuvörderst, schreibt er, die Natur der thierischen Seelen betrift, so ist kein Grund darinne vorhanden, aus welchem wir ihre Fortdauer folgern könnten. Ferner S. 11. Nun ist kein Grund in der Natur und wesentlichen Einrichtung der thierischen Seelen vorhanden, aus welchem erwiesen werden könnte, daß dieselbe nach dem Tode fortdauren sollten. Also dauren sie auch wirklich nicht fort. Hernachmahls verstehet er durch den Zeck wieder etwas anders, wann er von denen Absichten Gottes redet.

Ich schwöre Ihnen, daß ich drey- bis viermahl seine Gedanken durchgelesen habe, ohne klüger zu werden und zu verstehen, was er durch den Zweck verstehe. Ich muß es aufrichtig gestehen, daß es mir sehr mißfallen, daß der Präsident dieser gelehrten Gesellschaft lauter unsichtbare Erklärungen giebt, wo er andere unterrichten will. Doch wer kann sich helfen? Si non vis intelligi etc. Nachdem wir die äusserlichen Zierrathen betrachtet haben; so wollen wir die Sache selbst erwegen.

Was

Was zuvörderst die Natur der thierischen Seelen betrift; so ist kein Grund darinnen vorhanden, aus welchem wir ihre Fortdauer folgern könnten. Und obige Freunde wußten auch bey ihrer Unterredung selbst keinen anzugeben.

Diese Worte lernen uns die Mitglieder der gelehrten Gesellschaft, benebst ihrem Präsidenten, näher kennen. Es sind Leute, welche die Vorsehung unter andern deswegen scheinet zusammen gebracht zu haben, weil sie einen gemeinschaftlichen Fehler, das ist, ein kurzes Gedächtniß haben. Die Mitglieder wissen in dem Augenblick, da von der Sache geredet wird, nicht mehr, daß sie aus dem Wesen und der Natur der thierischen Seelen bereits einen Grund angeführet hatten, daß sie fortdauren würden. Und der Herr Präsident hat ebenfalls schon vergessen, was er S. 6. geschrieben. So gehts, wann die zärtliche Liebhaberinnen der kleinen Schooßhündgen sich unter die Abstracktionen mischen. Was aber das lächerlichste hierbey ist; so nimmt er, wo er von Geistern redet, wo er ihr Wesen und ihre Natur betrachtet, zur Naturlehre seine Zuflucht. Hier scheinet es in der That, als ob die Fächer der besondern Wissenschaften bey ihm in einander gefallen wären. Denn er nimmt bey der Beurtheilung

des Wesens und Natur der Geister, zur Naturlehre seine Zuflucht, in welcher, nach dem Zeugniß aller heutigen Weltweisen, nur von den Körpern gehandelt wird, und will also auf eine neue Manier, nach den Gesetzen der Körper, die Veränderungen der Geister bestimmen, und beurtheilen. Doch laßt uns denselben auch entschuldigen. Errare humanum est. Das Wort Natur hat ihn verleitet. Wer ein kurzes Gedächtniß hat, ist der nicht zu entschuldigen, wann er vergißt, daß durch die Naturlehre in unsern Tagen nichts anders verstanden werde, als diejenige Wissenschaft, so da lehret, was durch die Kräfte der Körper möglich ist. Was ist es denn nun mehr, wann man nach den Regeln der Bewegung einmahl die Natur der Geister bestimmet und beurtheilet? Allein was ist es denn für eine entscheidende Regel aus der Naturlehre, so hier den Ausschlag geben soll, daß kein Grund in der Natur und wesentlichen Einrichtung der Seelen der Thiere anzutreffen sey, daß sie fordauren werden? Lesen sie dieselbe selbst, mein Herr!

> Alles dasjenige, von dem sich kein Grund angeben läßt, woraus verstanden werden könnte das etwas sey, das ist auch würklich nicht.

Was denken Sie, mein Herr, von dieser Regel? Ich habe, nachdem ich sie durchgelesen, gar

nichts

nichts von derselben gedacht, noch denken können. Ich besahe sie oben und unten. Ich dachte an die Naturlehre. Allein hier verschwanden meine Gedanken. So viel wußte ich, daß man in der Naturlehre, wie auch schon in der Metaphysick, für dem Erschleichen gewarnet wird. Allein die Worte, das ist auch würklich nicht, machten mich wieder ganz confuß. Ich gestehe es, ich möchte gerne die Naturlehre sehen, aus welcher der Herr Verfasser diese Regel genommen hat. Ich zweifle, daß wir gar eine Naturlehre behalten, wann dieser Satz angenommen wird. Wie viele Erscheinungen treffen wir nicht in der Natur an, deren Würklichkeit wir nicht läugnen können, ob wir gleich nicht im Stande sind, einen Grund davon anzugeben. Doch was will ich viel Worte machen? Diese Regel ist gerade wider die erste Regeln der Logik, und also falsch. Darf ich sicher schlüssen, von meiner Unwissenheit auf das nicht Daseyn der Sache? Darf ich sicher schlüssen: wovon ich, wovon alle Menschen in der Welt keinen Grund angeben können, das ist würklich nicht? Alsdann, wann dies richtig seyn soll, so muß ich einräumen, daß die höchste Vernunft unter denen Menschen angetroffen werde. Wann das kein offenbarer Widerspruch ist, so weis ich nicht, was ich weiter so nennen darf. Es wäre in der That besser gewesen, wann zuvörderst der Herr Verfasser die Ausgabe

seiner

seiner Logik besorgt hätte, ehe er eine Zeile geschrieben. Denn in denen gewöhnlichen Logiken wird uns die heilsame Regel gegeben: **Man muß sich sorgfältig hüten, zu urtheilen, daß andere auch keinen Begrif von einer Sache haben können, davon ich keinen habe.** Wenden Sie diese Regel, so Sie in der kleinen Logik des **Wolfs: Cap. 1. §. 12.** lesen können, auf gegenwärtigen Fall an.

Ich könnte noch eine lesenswürdige Anmerkung über die Redensart **ihnen** (nemlich denen Seelen der Thiere) **unsterbliche Geister** zueignen, machen, und hier einen Mangel deutlicher Begriffe, wie auch einen Mangel der philosophischen Sprache beweisen; Allein ich will es übersehen. Da fast nicht eine Zeile in der Erhärtung ohne Fehler ist, wann würde man fertig werden? Der **Herr Verfasser** bringt nun Gründe an. Er widerspricht der Meynung, daß die Seelen der Thiere nicht werden zu leben aufhören, mit ihren Leibern. Der erste Grund ist dieser: **Die Seelen der Thiere sind von der Beschaffenheit, daß sie nicht, wie die menschlichen Seelen, auf das, was nach der Trennung von ihren Körpern zu erwarten ist, denken können, welches doch ohnstreitig zur Fortdauer erfodert wird.** Lauter Verwirrungen! Erstlich könnte man, woferne man Lust zu scherzen hätte, nach den Be-

weis

weiß dieses Satzes sicher fragen. Allein wer hat denn dem Herrn Verfasser berichtet, daß das Denken, auf das, was nach der Trennung von dem Körper zu erwarten ist, ein Grund der Fortdauer sey? Ist es wahr, daß das Denken auf das, was nach dem Tode vorgehet, ein gewisser Grund sey, woraus ich die Fortdauer eines Dinges schlüssen kann, und daß ein Ding, bey welchem sich dieses Denken nicht findet, nicht fortdaure, so müssen die Seelen der Menschen, auch nach der Trennung des Leibes, ebenfalls zu leben aufhören; denn diese wissen ohne eine besondere Offenbarung nach ihrer blossen Vernunft nichts gewisses, von denen Vorfällen, so sich mit ihnen nach dem Tode ereignen werden, weil diese Vorfälle auf dem Rathschluß Gottes beruhen. Ich weiß also nicht, was das Denken auf das, was nach dem Tode vorgehet, für eine Verbindung mit der Fortsetzung der Existenz habe. Denn die verstehet man durch die Fortdauer. Doch ich vermuthe, daß es dem Herrn Verfasser hier so ergangen, wie es andern öfters zu ergehen pfleget, die zwar etwas von einer Sache gehöret, aber nicht recht verstanden haben. Da die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seelen, in Bewegung kam, ob sie nemlich aus der Vernunft könnte erwiesen werden? So bemühete man sich zu zeigen, worinne eigentlich die Unsterblichkeit bestünde, und was der, so

beweisen wollte, die menschlichen Seelen wären unsterblich, eigentlich beweisen müßte. Dieses nemlich, daß die Seele nach der Trennung vom Leibe in einem Zustande klarer und deutlicher Vorstellungen dergestalt fortdaure, daß die folgenden in den vorhergehenden gegründet wären und die Seele das Andenken von sich hätte, daß sie eben diejenige sey, welche vorher in diesen und jenen Umständen gewesen. Man lese den Herrn Professſ. Stiebritzen in den Erläuterungen der Wolfischen vernünftigen Gedanken von allen Dingen überhaupt. S. 761. seqq. Den Herrn Prof. Meiern, vom Zustande der Seelen nach dem Tode. Man machte also einen Unterschied unter der Unverweßlichkeit, die man auch den Seelen der Thiere zugestand, und unter der Unsterblichkeit, die man den Seelen der Thiere absprach. Man kann hierbey auch den Wolf aufschlagen in seinen vernünftigen Gedanken von Gott und der Welt. §. 926. Hiervon muß nun der Herr Verfasser einmahl gehöret haben. Deswegen redet er von einem Nachdenken, von dem, so nach dem Tode sich ereignet, und von der Unsterblichkeit, deren doch die thierischen Seelen nicht fähig sind. Wir sehen hier wieder einen Beweis, daß er in der Philosophie sehr schlecht beschlagen sey. Er vermischet die Unverweßlichkeit mit der Unsterblichkeit, und hält beydes für einerley. Er denkt,

man behaupte von denen Seelen der Thiere die Unsterblichkeit, da an dieselbe niemahls ein vernünftiger Mensch gedacht hat. Weiß er also wohl, was er will? Was er von der Ameise schreibet, dienet zu weiter nichts, als daß es den Leser erinnern soll, er habe einmahl etwas von dem natürlichen Triebe derselben gehöret, aber es auch nicht recht gefasset. Denn es scheinet, als ob er den thierischen Seelen eben das einräume, was denen menschlichen Seelen allein zukömmt, weil er uns das Nachdenken über das, was nach dem Tode sich mit ihr ereignen werde, läugnet. Aber er schliesset das Nachdenken nicht aus, über das Gegenwärtige, so ihr in der Welt begegnet. Ich wollte dem Herrn Verfasser anrathen, woferne er deutliche Begriffe von dem natürlichen Triebe der Thiere erhalten wollte, des **Herrn von Büffons Abhandlung von der Natur der Thiere** zu lesen, so in dem zweyten **Bande des zweyten Theils der allgemeinen Historie der Natur** anzutreffen ist; wie auch des Herrn DE LA CHAMBRE **Betrachtungen über die Thiere, Erkänntniß, Natur, Trieb und Abscheu.** So verschieden auch beyde Schriften sind, so würde ein mit einer richtigen Beurtheilungskraft begleitetes Lesen doch, wie ich glaube, dessen Vorstellungen in dieser Sache merklich ausbessern.

Nun kömmt der Herr Verfasser auf die Absichten Gottes. Er will beweisen:

daß auch, wie es S. 12. lautet, kein Zweck vorhanden sey, um dessen willen die Seelen der Thiere, vermöge der weisen Absichten Gottes, zu leben nicht aufhören sollten.

Da der Herr Verfasser hier auf die bedenkliche Ausschweifung gerathen, seine Vernunft mit der Vernunft des höchsten Wesens in eine Gleichheit zu setzen, da er einige Absichten, die wahrscheinlich sind, die vielleicht Gott haben könnte, lächerlich zu machen suchet, überdies die Berichtigung seiner Gedanken mich leicht auf Folgen und Ausdrücke leiten könnte, welche die Hochachtung, so ich dem Regierer der Welt schuldig bin, verletzten; So werden Sie mir nicht verdenken, wann ich aus tiefster Ehrfurcht gegen meinen Schöpfer, gegen welchen alle Menschen mit ihrer Weisheit Thoren sind, hier die Feder niederlege. Das vorige kann schon ein Licht geben, wie weit sich die Einsicht des Herrn Verfassers in dem Zusammenhange der Dinge erstrecke. Doch bey einem einzigen Punkte will ich einen Augenblick noch stille stehen. Die Meynung, daß die Seelen der Thiere fortdauren, und dennoch in der Welt bleiben und gewisse Absichten Gottes vollführen könnten; die Meynung, daß Gott die Seele eines erstorbenen Thieres mit einem andern ähnlichen Leibe wieder vereinigen und

also dadurch in ihrer Fortdauer viele seiner Absichten, die am Fall der Vernichtung vereitelt würden, auf die natürlichste Weise (dazu vielleicht sonst viele Wunder gehörten) erfüllen könne, dieses auch seiner grossen Weisheit nicht widerspreche, diese Meynung, sage ich, lächerlich zu macheu, bemühet sich der Herr Verfasser in seiner Erhärtung. Allein er beweiset, daß eine satyrische Feder in seiner Hand sehr stumpf werde.

Sollten sie, sagt er, auf unserm Erdballe bleiben; so müßten sie in der Luft herumschwärmen, und bey Gelegenheit in einen andern Cörper fahren. Aber dieses wäre wiederum ohne allen Grund angenommen, indem ja diejenigen Seelen, welche einen thierischen Körper bewohnen sollen, entweder präexistiren, oder erst erschaffen, oder durch die Zeugung fortgepflanzet werden müsse, sondern es würde auch gar ungereimt seyn. Denn was sollte z. E. die Seele einer Mücke in dem gewaltig grossen Körper eines Elephanten machen, welches doch leicht (warum setzt er nicht hinzu, da keine Vorsehung ist, so die Welt regieret, und ordentliche Gesetze der Bewegung aufgerichtet hat) geschehen könnte? Und wie viel Hunde- und Katzenseelen würden wir auf diese Art bey unserm Ademhohlen, nicht in uns schlucken.

Es ist wahr, mein Herr, wann viel solche Erhärtungen geschrieben würden, als die gegenwärtige ist, so würde das letztere sehr wahrscheinlich werden. Und wäre das nicht schon ein Endzweck? Allein, worauf ich besonders sehe, das ist die andere Folge, so er aus der obigen Meynung ziehet, wann er schreibet:

> Was sollte die Seele einer Mücke in dem gewaltig grossen Körper eines Elephanten?

Ich möchte wohl fragen; wer ihm gesagt, daß die Seele einer Mücke, wann sie auch fortdauret, den Körper eines Elephanten annehmen müsse? Kann sie denn nicht wieder mit einem mückenartigen Cörper vereiniget werden? Ich schliesse theils, mit denen sehr vernünftigen Worten eines scharfsinnigen Engelländers, des berühmten **Dittons**, so in seinem über alles Lob erhabenen Buche **von der Wahrheit der christlichen Religion aus der Auferstehung Jesu** S. 595. u. f. befindlich sind:

> Gleichwie ich, schreibt er, nicht alle Absichten erkenne, zu welchen Gott die Thiere erschaffen, noch alles, wozu sich seine Weisheit derselben in der ganzen Natur bedienet, so weiß ich auch nicht, was er über ihre See-

len

len beschlossen, wann sie zu leben und in der Welt zu dienen aufhören.

theils mit der Versicherung, daß ich beständig seyn und bleiben werde, der ich gewesen bin, nemlich

Dero

ergebenster

Sincerus Veridicus.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Creutz, Friedrich Karl Kasimir <<von>>,

Sendschreiben An Seine Hochedelgebohrne Den Herrn Professor Gottsched zu Leipzig

Frankfurt am Mayn 1754

Coburg, Landesbibliothek -- B II 10/56

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916410-7